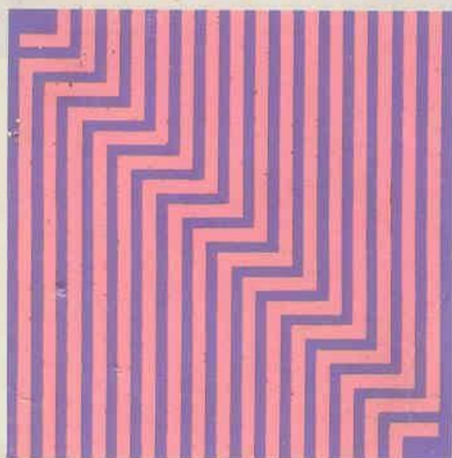
ALFRED JULES AYER

DİL, DOĞRULUK VE MANTIK





metis

Alfred Jules Ayer

DİL, DOĞRULUK VE MANTIK

A.J. Ayer, 1910 yılında Londra'da doğdu. Eton'da ve Oxford Üniversitesi'nde okudu. Hume'dan ve Viyana Çevresi filozoflarından etkilendi. Mantıkçı pozitivizmi Anglosakson felsefe çevrelerine tanıttı. 1936 yılında yayımlanan *Dil, Doğruluk ve Mantık* felsefe dünyası dışında da geniş kitlelerce okundu, 2. Dünya Savaşı sonrası İngiliz ve Amerikan düşüncesini etkiledi.



Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

DİL, DOĞRULUK VE MANTIK
A. J. Ayer
Orijinal Adı: *Language, Truth and Logic*

İlk Basım: Aralık 1984
İkinci Basım: Nisan 1998

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Sedat Ateş
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Fatih Mücellithanesi

ISBN 975-342-167-2

A. J. AYER

DİL, DOĞRULUK VE MANTIK

Çeviren:
VEHBİ HACIKADİROĞLU



METİS YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Günümüzün en ünlü İngiliz filozoflarından biri, belki de birincisi olan A. J. Ayer'ın bu ilk kitabının, onun bütün kitapları arasında en tanınmışı olduğu tartışmasız kabul edilir. Öyle ki, *The Encyclopedia of Philosophy* adlı büyük Amerikan felsefe ansiklopedisi, bu kitaptan söz ederken, geneldeki coşkusuz tutumunun dışına çıkmış görünmeyi göze almakta ve onu yüzyılın en etkili felsefe kitaplarından biri olarak nitelemektedir. Gerçekten kitabın, ilk satırından son satırına dek, metafiziği kesinlikle reddeden tutumundan hiç ödün vermeden, son derece etkili, duru ve açık seçik anlatımını sürdürebilmesindeki başarısının okuyucu üzerinde büyülü denebilecek bir etki yapmaması olanaksız görünüyor.

Nitekim Bryan Magge, Türkçe'ye de çevrilen *Yeni Düşün Adamları* adlı kitabında, Ayer'ın bu kitabından söz ederken, "Ben İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Oxford'da lisans öğrencisiyken, hiç felsefe dersi almayan pek çok insan bu öğretinin oldukça etkisinde kalmış gibiydiler. Bunlara herhangi bir konuda –felsefeyle hiç ilgisi olmayan– herhangi bir şey söylemeye kalktığınızda, 'Bu önermeyi nasıl doğrulayabilirsiniz?' ya da 'Bu soruya ne tür bir yanıt bekliyorsunuz?' gibi sorularla sizi sıkıştırırlardı,"* diyerek, kitabın, özellikle gençler arasında ne denli yaygın bir ünü bulunduğunu açıkça belirtmektedir. Kitabın değerini göstermek bakımından, basıldığı günlerin yaşlı felsefecilerinde uyandırdığı kızgınlığın da, gençlerin hayranlığı ölçüsünde önemli olduğunu kabul etmek gerekir.

Yirminci yüzyılın başlarında, romantik metafizikçi Alman felsefesinin baskısı altında bunalmış olan İngiliz felsefesi için, 1935'te yayımlanan bu kitabın, bir dönemin başlangıcı olduğu söylenebilir. Ock-

* Aytaç Oksal çevirisinden alınmıştır.

hamlı William (1285-1349), Locke, Berkeley, Hume ve J. S. Mill (1806-1873) gibi, Deneyci felsefenin bütün büyük adlarını içinde bulunduran İngiliz felsefesinin, Deneyci felsefeyle böylesine yakından bağlantılı olan Mantıksal Olguculuk'a Viyana Çevresi filozoflarından esinlenerek yazılmış bir kitapla girmesi şaşırtıcıdır. Yüzyılımızın başlarında artık kendilerini Alman İdealizmi'nin etkisinden kurtarmaya başlayan B. Russell ve G. E. Moore ile, kendisi Avusturyalı olmakla birlikte bir bakıma İngiliz filozofları arasında yer alan Wittgenstein göz önünde tutulduğunda, Viyana Çevresi'nden bağımsız bir Anglosakson felsefesinin nasıl olsa doğacak olduğu öne sürülebilirse de, bu, Ayer'ın bu kitabının önemini azaltmaz.

Bu durumda, bizim gibi, hem bir felsefe geleneğinden hem de, belki de bu yüzden, Russell, Moore ve Wittgenstein gibi büyük düşünürlerden yoksun olan bir toplum için, böyle çığır açıcı kitapların çevrilmesinin yaşamsal bir önem taşıdığı söylenebilir. Dilimizin ve terim düzenimizin (*terminology*) bu tür yapıtların iyi bir çevirisini yapmak için yeterli olmadığını, asıl yapıtın birçok ayırtılarının (*nuances*) çeviriye aktarılamayacağını öne sürerek bu tür kitapların çevrilmesini "şimdilik" doğru bulmadıklarını belirtenlere rastlanıyor. Birtakım soyut örneklerle desteklendiğinde doğru gibi görünen bu düşüncenin, önemli yapıtların Türkçe'ye kazandırılması için gereken çabanın harcanmasından kaçınmanın bahanesi olarak kullanılmaması gerekir. Çünkü terim düzenimiz ne denli yetersiz olursa olsun, her yazarın düşüncesinin özünün şu ya da bu yoldan Türkçe'ye aktarılması olanağı bulunabilir. Bu başarılamamışsa yapılan iş kötü yapılmış demektir ki böyle bir durum karşısında en uygun davranış çeviriyi eleştirmek ve onun bozuk ve eksik yanlarıyla yazarın hangi düşünce ayırtılarının aktarılamamış olduğunu açıkça göstermektir. Böyle yapılırsa, dilimizin gelişmesi için çevirilerin artmasını, çevirilerin artması için de dilimizin gelişmesini beklemek gibi bir kısırdöngüden kurtulunmuş ve hem düşünce yazınımızın, hem de dilimizin gelişmesi için herkesin üzerine düşeni yapmış olacağını sanıyorum.

Vehbi Hacıkadiroğlu
Alanya, 1984

İLK BASIM İÇİN ÖNSÖZ

Bu incelemede ileri sürülen görüşler, Bertrand Russell ve Wittgenstein'ın, kendileri de Berkeley ve David Hume deneyciliğinin (*empiricism*) mantıksal sonucu olan, öğretilerinden türetilmektedir. Hume gibi, ben de bütün gerçek önermeleri iki öbeğe (*class*) ayırıyorum: onun terim düzenine (*terminology*) göre, "idelerin bağıntıları"yla ilgili olanlarla "olgusal durumlar"la ilgili olanlar. Birinci öbek mantık ve arı matematiğin önsel (*a priori*) önermelerinden oluşur; ben bunları, yalnızca analitik olmaları yüzünden, zorunlu ve kesin olarak kabul ediyorum. Yani bu önermelerin deneysel olarak çürütülemeyişinin sebebinin, onların deneysel dünya üzerine hiçbir savlamada (*assertion*) bulunmayıp, yalnızca simgeleri belli biçimde kullanma kararımızı saptadıklarını öne sürüyorum. Öte yandan, deneysel olgularla ilgili önermelerin, olası olabilen fakat hiçbir zaman kesin olmayan varsayımlar olduğunu kabul ediyorum. Bunların geçerliklerini saptama (*validation*) yönteminin bir açıklamasını vererek, aynı zamanda doğruluğun doğasını da açıklamış olduğumu savlıyorum (*claim*).

Bir tümcenin (*sentence*) gerçek bir deneysel varsayım anlatıp anlatmadığını sınamak (*test*) üzere, biraz değiştirilmiş bir doğrulama (*verification*) ilkesi denebilecek bir ilke kabul ediyoruz. Çünkü, benim bir deneysel varsayımdan beklediğim, onun gerçekten kesinlikle doğrulanabilir olması değil, olabilir bir duyu-deneyinin, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemekle ilgili olmasıdır. Eğer bir saymaca (*putative*) önerme bu ilkeyi karşılayamazsa ve bir totoloji (*doğrusal geçerli önerme*) de değilse, onun metafizik olduğunu ve metafizik olduğuna göre de ne doğru ne de yanlış, gerçekten anlamsız olduğunu kabul ediyorum. Görülecektir ki, genellikle felsefe olarak kabul edilen şeylerden çoğu, bu ölçüte (*criterion*) göre, metafiziktir ve özellikle de, de-

neysel olmayan bir değerler dünyası bulunduğu, ya da insanların ölümsüz ruhlarının var olduğu, ya da bir aşkın (*transcendent*) Tanrı' nın bulunduğu, anlamlı olarak savlanamaz.

Felsefe önermelerinin kendilerine gelince, bunlar dilsel olarak zorunlu, yani analitik olarak kabul edilmişlerdir. Felsefeyle deneysel bilimin bağıntısı açısından, filozofun, sanki bilimin varsayımlarıyla yarış edecek kurgusal (*speculative*) doğrular ortaya koymak, ya da bu kuramların geçerliği üzerine önsel yargılar vermek durumunda bulunmayıp, onun işlevinin, bilimin önermelerini, onlar arasındaki mantıksal bağıntıyı sergileyerek ve onlarda geçen simgeleri tanımlayarak aydınlatmak olduğu gösterilmiştir. Bunun sonucu olarak, ben, felsefenin doğasında, çatışan felsefe "okulları"nın bulunmasını haklı gösterecek hiçbir şeyin olmadığını öne sürüyorum. Bunu da, geçmişte filozoflar arasındaki çatışmaların başlıca kaynağı olan sorunların kesin bir çözümünü vererek kanıtlamaya çalışıyorum.

Felsefe yapmanın bir çözümleme etkinliği olduğu İngiltere'de, G. E. Moore ve yandaşlarının yapıtlarıyla birlikte düşünülür. Fakat Prof. Moore'dan çok şey öğrenmiş olmama karşılık, onun ve yandaşlarının, benimki gibi katıksız bir görüngücülüğü (*phenomenalism*) kabule yatkın olmadıklarına ve felsefi çözümlemenin doğası üzerinde değişik görüşleri bulunduğuna inanmaya hakkım var. Benim en sıkı uyuşma içinde bulunduğum filozoflar, Moritz Schlick'in öncülüğünde "Viyana Çevresi"ni oluşturan ve genellikle mantıksal olgucular (*logical positivists*) diye bilinenlerdir. Bunların içinde de en çok Rudolf Carnap'a borçluyum. Ayrıca, ikisinin de benim söylediklerimin pek çoğuyla uyuşmamalarına karşın, felsefede ilk hocam olan Gilbert Ryle'a ve bu incelemedeki düşüncelerin her noktasını benimle tartışan ve çok yararlı esinlemelerde bulunan Isaiah Berlin'e borçluluğumu da belirtmek isterim. J. R. M. Willis'e de provalardaki düzeltmeleri için teşekkürlerimi bildirmeliyim.

A. J. Ayer

Londra
Temmuz 1935

I

METAFİZİĞİN ELENMESİ

Filozofların geleneksel tartışmaları, büyük bölümüyle, verimsiz olduğu ölçüde gereksizdir. Bunlara bir son vermenin en sağlam yolu, felsefi araştırmanın amaç ve yönteminin ne olması gerektiğini açıkça saptamaktır. Bu, hiç de, felsefe tarihine bakılıp da sanıldığı kadar zor bir iş değildir. Çünkü bilimin yanıtlamayı felsefeye bıraktığı sorular varsa, bu yanıtların bulunmasını sağlayacak, doğrudan bir eleme (*elimination*) yolunun bulunması gerekir.

İşe, felsefenin bize bilim ve sağduyu dünyasını aşan bir gerçeğin bilgisini sağladığı biçimindeki metafizik savı eleştirerek başlayabilirim. Daha sonra, metafiziği tanımlayıp onun varoluşunu (*existence*) açıklayınca, bir aşkın gerçeğe inanmadan bir metafizikçi olunabileceğini anlayacağız; çünkü, birçok metafizik söyleyimlerin (*utterances*), bu konuda yanılgıya düşenlerin deney sınırlarının ötesine geçmek için gösterdikleri bilinçli bir istekten çok, mantıksal yanılgıların etkisiyle ortaya çıktığını göreceğiz. Fakat tartışmamızın başlangıç noktası olarak, bir aşkın gerçeğin olabilirliğine inananların durumunu ele almak uygun olacak. Onları çürütmek için kullanacağımız kanıtlamaların, daha sonra, metafiziğin tümüne uygulanabileceği görülecek.

Görüngüsel (*phenomenal*) dünyayı aşan bir gerçek üzerine bilgisi olduğunu savunan bir metafizikçiyi eleştirmenin yollarından biri, önermelerinin hangi öncüllerden çıkarıldığını sormaktır. Herkes gibi onun da, duyuların gerçeğinden yola çıkması gerekmez mi? Eğer öyleyse, onu, bir aşkın gerçek anlayışına hangi geçerli uslamlama süreci götürebilir? Açıktır ki, deneysel öncüllerden, deney-üstü (*super-empirical*) herhangi bir şeyin özellikleriyle, giderek varoluşuyla, ilgili hiçbir şey yasal olarak çıkarılamaz. Fakat bu karşı çıkmaya yanıt olarak metafizikçi de kendi savlamalarının, son aşamada, duyularının tanıklı-

ğına dayandığını yadsıyabilir. Diyebilir ki, kendisinde, duyu-deneyiyle bilinmeyen olguları bilmesine olanak veren bir zihinsel sezgi (*intuition*) yetisi vardır. Kendisinin deneysel öncüllere dayandığı, bu yüzden de, deney-dışı bir dünyaya atılmasının mantıksal olarak haklı olmadığı gösterilse bile, bundan, bu deney-dışı dünya üzerine ortaya attığı savlamaların doğru olmadığı çıkmaz. Çünkü bir sonucun kendi saymaca öncüllerinden çıkarılamayışı olgusu, onun yanlış olduğunu göstermeye yetmez. Bu yüzden, bir aşkın metafizik dizgesi, yalnızca, onun ortaya çıkış yolunun eleştirilmesiyle yıkılamaz. Bunun için, onu kapsayan edimsel (*actual*) bildirimlerin doğasının eleştirilmesi gerekir. Gerçekte, bizim izleyeceğimiz kanıtlama (*argument*) çizgisi de budur. Çünkü, bütün olabilir duyu-deneyi sınırlarını aşan bir "gerçek"ten söz eden bildirimlerin gerçek bir anlamı bulunmasının olanaksız olduğunu öne süreceğiz; bundan da, bu tür bir gerçeği betimlemekle uğraşanların emeklerinin saçmalık üretimine harcanmış olduğunun çıkması gerekir.

Denebilir ki, bu daha önce Kant'ın kanıtlamış olduğu bir önermedir. Oysa Kant da aşkın metafiziğin olanaksız olduğunu bildirmiş olmakla birlikte, o bunu başka bir temele dayandırmıştır. Çünkü o, insan anlığının, olabilir deneyim sınırları ötesine dalıp kendisinde şeylerle uğraşmaya giriştiğinde, kendini çelişkiler içinde yitirecek biçimde yapılmış olduğunu söylüyordu. Böylece aşkın metafiziğin olanaksızlığını, bizim gibi, bir mantık konusu olarak değil de bir olgu konusu olarak görüyordu. O, bizim zihnimizin görüngüsel dünya ötesini kavrama gücünün bulunmasının anlaşılabilir bir şey olmadığını değil, yalnızca, olguda bu gücün bulunmadığını savlıyordu. Oysa bu da eleştiriciyi, eğer yalnızca duyu-deneyi sınırları içinde kalan şeyleri bilme olanağı varsa, yazarın, dışarıda gerçek şeylerin bulunduğunu savlama hakkını kendinde nasıl bulduğunu, kendisi sınırların ötesine geçmedikçe insan anlığının aşamayacağı sınırların neler olduğunu nasıl bilebildiğini sormaya götürür. Wittgenstein'ın dediği gibi, "Düşünceye bir sınır çizebilmemiz için, bu sınırın iki yanını da bilmemiz gerekir".[1] Bradley de bu gerçeğe, metafiziğin olanaksızlığını kanıtlamaya kalkan kimsenin, kendisininkiyle yarışan bir kuramı tutan bir kardeş metafizikçi olduğunu söyleyerek özel bir kıvraklık verir. [2]

Bu karşı çıkmalar, Kant'ın öğretisine karşı ne denli güçlü olurlarsa

* Aytaç Oksal çevirisinden alınmıştır.

1. *Tractatus Logico-Philosophicus*, "Önsöz".

olsunlar, benim ortaya koyacağım sav karşısında bir güçleri yoktur. Burada, yazarın, geçilmez olduğunu öne sürdüğü sınırı kendisinin geçtiği söylenemez. Çünkü, olabilir duyu-deneyi sınırlarını aşmaya kalkmanın verimsizliği, insan zihninin gerçekteki yapısıyla ilgili ruhbilimsel bir varsayımdan değil, dilin gerçek anlamını belirleyen kuraldan çıkarılacaktır. Bizim metafizikçiyi eleştirişimiz, onun, anlığı yararlı biçimde giremeyeceği bir alanda kullanışından değil, kullandığı tümcelerin (*sentences*), gerçekten anlamlı olmak için bir tümcenin uymak zorunda bulunduğu koşullara uygun olmayışındandır. Belli tipten bütün tümcelerin, zorunlu olarak, gerçek anlamdan yoksun olduklarını gösterebilmek için, biz kendimiz anlamsız şeyler söylemek zorunda da değiliz. Yapmamız gereken şey, yalnızca, bir tümcenin bir olgusal durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını sınamamıza olanak verecek ölçütü düzenlemek ve ele aldığımız tümcelerin bu ölçütü karşılayamadığını göstermektir. Şimdi yapmaya başlayacağımız şey de budur. Ölçütü önce biraz bulanık terimlerle düzenleyeceğiz, sonra da onu kesin kılmak için gereken açıklamaları vereceğiz.

Görünüşteki olgu bildirimlerinin gerçekliğini sınamada kullanacağımız ölçüt, doğrulanabilirlik ölçütüdür. Diyoruz ki, belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini, yanı belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümce o kimse için olgusal bir anlam taşır. Öte yandan, eğer saymaca önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının kabul edilmesi, gelecekteki deneyinin doğasıyla ilgili her türlü şeyin kabul edilmesiyle bağdaşır nitelikteyse, o zaman, o kişi söz konusu olduğundan, bu önerme eğer totoloji de değilse, bir yalancı-önermeden (*pseudo-proposition*) başka bir şey değildir. Önermeyi anlatan tümce, o kimse için, coşkusal olarak (*emotionally*) bir anlam taşıyabilir, fakat tümcenin gerçek anlamı yoktur. Sorular bakımından da yöntem aynıdır. Her durumda, hangi gözlemin bu soruyu şu ya da bu yolda yanıtlamaya götürebileceğini sorarız; eğer böyle gözlemler bulunamıyorsa, söz konusu tümcenin dilbilgisel (*grammatical*) görünüşü onun anlamlı olduğunu ne denli güçlü biçimde gösterirse göstersin, bizim için gerçek bir soru olmadığı sonucuna varmamız gerekir.

Bu yöntemin kabulü, bu kitabın savunduğu düşünceler bakımından önemli bir etmen olduğuna göre, bunun ayrıntılı biçimde incelenmesi gerekir.

İlk olarak, kılgısal olarak doğrulanabilirlik ile ilke olarak doğrulanabilirlik arasında bir ayrım yapmak gerekir. Gerçekte, doğrulamak için hiç girişimde bulunmadığımız önermeleri hepimizin anladığımız, birçok durumlarda da onlara inandığımız açıktır. Bunların çoğu, yeterli çabayı göze alırsak, doğrulayabileceğimiz önermelerdir. Fakat yine de, geriye, olgusal durumlarla ilgili olup da istesek de doğrulayamayacağımız birçok anlamlı önerme kalır; bunun nedeni de, yalnızca, kendimizi ilgili gözlemlerin yapılabileceği duruma yerleştirmek için gerekli kılgısal yolları bulamayışımızdır. Bu tür bir önermenin yalın ve alışılmış bir örneği, Ay'ın görünmeyen yüzünde dağların bulunduğu önermesidir.[3] Benim Ay'a giderek Ay'ın öteki yüzünü görmemi sağlayacak bir roket henüz bulunmadığına göre* konu üzerinde edimsel (*actual*) bir gözlemle karar verme olanağım yok. Fakat, kuramsal bakımdan anlaşılabilir bir durum olarak, eğer o gözlemleri yapabilecek durumda olsaydım, hangi gözlemlerin gerekli olduğunu biliyorum. Bu yüzden önerme, kılgısal olarak değilse bile ilke olarak, doğrulanabilir nitelikte ve buna göre de anlamlıdır, derim. Öte yandan, "Saltık, evrim ve ilerlemeye girer, fakat kendisinde bu yeti yoktur"[4] gibi bir metafizik yalancı-önerme ilkede de doğrulanabilir değildir. Çünkü Saltığın evrim ve ilerlemeye girip girmediğine karar verilmesini sağlayacak bir gözlem kavranamaz. Doğal olarak, böyle bir belirtme yapan kimse, İngilizce sözcükleri, İngilizce konuşan insanların genellikle kullandığı anlamda kullanmıyor ve gerçekte, deneysel olarak doğrulanabilecek bir şey savlamak istiyor olabilir. Fakat, anlatmak istediği önermenin doğrulanabilir olduğunu anlamamızı sağlayıncaya dek, bize herhangi bir şey bildirmiş olmaz. Eğer o, söz konusu belirtmeyi yapan yazarın da kabul edeceğini sandığım gibi, sözlerinin bir totoloji ya da, en azından ilkede, doğrulanabilir önerme anlatmak amacında olmadığını kabul ediyorsa, bundan onun, kendisi için de gerçek anlamı olmayan bir söyleyim yaptığı sonucu çıkar.

Yapmamız gereken bir başka ayrım, "doğrulanabilir" teriminin "güçlü" ve "zayıf" anlamları arasındaki ayrımdır. Bir önerme, eğer ve ancak, doğruluğu deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir. Fakat deney

* Kitap 1935'te yazılmıştır. (ç.n.)
2. Bradley, *Appearance and Reality*, 2. basım, s. 1.
3. Bu örneği, aynı konuda, Prof. Schlick kullanmıştır.

onu olabilir kılıyorsa, o önerme, terimin zayıf anlamında doğrulanabilir demektir. Bir saymaca önermenin, ancak doğrulanabilir olduğu zaman gerçek olduğunu söylediğimizde, terimi hangi anlamında kullanmış oluyoruz?

Bana öyle geliyor ki, eğer kimi olguculann önerdiği gibi[5] anlamlılık ölçütümüz olarak kesin doğrulanabilirliği kabul edersek, kanıtlamamız aşırıya kaçmış olur. Örneğin genel yasa önermelerini, yani "Arsenik zehirlidir", "Bütün insanlar ölümlüdür", "Bir cisim ısıtıldığında genleşir" gibi önermeleri ele alalım. Bu önermelerin sonlu sayıdaki gözlemlerle kesin doğruluklarının saptanamaması onların doğası gereğidir. Fakat bir kez böyle genel yasa önermelerinin sonsuz sayıda durumu kapsamak üzere düzenlendiği kabul edilmişse, onların, ilkede bile kesinlikle doğrulanamayacağının da kabul edilmesi gerekir. O zaman, anlamlılık ölçütü olarak kesin doğrulanabilirliği kabul edersek, mantıksal olarak, genel yasa önermelerine de metafizikçilerin bildirimlerine baktığımız gibi bakmak zorunda kalırız.

Bu zorluk karşısında kimi olgucular,[6] bu genel önermelerin gerçekten anlamsız şeyler, fakat özünde önemli tipten anlamsız şeyler olduğunu söylemek gibi atılgan bir yol seçtiler. Fakat buraya "önemli" terimini sokmak yalnızca bir korunma girişimi olabilir. Bu ancak onu söyleyenlerin, sözlerindeki bir bakıma aşırı aykırılığı kabul ettiklerini belirtir, fakat o aykırılığı ortadan kaldırmaz. Ayrıca zorluk, en açık olarak genel yasa önermelerinde ortaya çıkmış olmakla birlikte, yalnızca onlarla sınırlı da değildir. Uzak geçmişle ilgili önermelerdeki durum da bunlardan daha az açık değildir. Çünkü, tarihsel bildirimler için kanıtlar ne denli güçlü olursa olsun, bunların doğruluk derecelerinin hiçbir zaman yüksek olasılıklı olmaktan öteye geçmediğini kabul etmek gerek. Oysa bunların da önemli ya da önemsiz bir anlamsızlık tipi oluşturduklarını öne sürmek, en hafif deyimiyle, usa sığmaz olurdu. Gerçekte, totolojiden başka hiçbir önermenin, bir olası varsayımdan başka bir şey olamayacağı, bizim savımız olacaktır. Eğer bu doğruysa, bir tümce ancak kesin doğrulanabilir bir şeyi anlatıyorsa olgusal olarak anlamlı ola-

4. F. H. Bradley'nin *Appearance and Reality*'sinden rastgele alınmış bir tümce.

5. Örneğin M. Schlick, "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis*, cilt I, 1930; F. Waismann, "Logische Analyse des Warscheinlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis*, cilt I, 1930.

6. Örneğin M. Schlick, "Die Kausalitat in der gegenwartigen Physik", *Naturwissenschaft*, cilt 19, 1931.

bilir ilkesi, bir anlamlılık ölçütü olarak işlemez olur. Çünkü bu, anlamlı bir olgu bildirimi yapmanın olanaksızlığı sonucuna götürür.

Bir tümcenin, eğer ve ancak, deney yoluyla kesinlikle çürütülebilir bir şey anlatıyorsa olgusal olarak anlamlı olacağı düşüncesini de kabul edemeyiz.[7] Bu yolu tutanlar, sınırlı sayıdaki gözlemler dizisinin, bir varsayımın doğruluğunu, her türlü şüphe olasılığının ötesinde, saptamak için yeterli olmamasına karşın, bir tek gözlemin ya da gözlemler dizisinin onu kesinlikle çürüttüğü belirleyici durumlar bulunduğunu varsayarlar. Fakat, daha sonra göstereceğimiz gibi, bu kabul yanlıştır. Bir varsayım, kesinlikle doğrulanamadığı ölçüde, kesinlikle çürütülemez de. Çünkü, belli gözlemlerin ortaya çıkışını belli bir varsayımın yanlışlığının kanıtı olarak aldığımız zaman, belli koşulların varoluşunu önvarsayarız. Belli bir durumda, bu önvarsayımın yanlışlığı son derece olabilirlikten uzak olsa bile, mantıksal olarak olanaksız değildir. İlgili durumlardan bir bölümünün, bizim onları sandığımızdan başka olduğunu, buna göre de varsayımın gerçekte yıkılmamış olduğunu öne sürmekte bir iç-çelişki olmaması gerektiğini ileride göreceğiz. Bir varsayımın kesinlikle çürütülemeyeceğini kabul edince de, bir önermenin gerçekliğinin, onun kesin çürütülmesine bağlı olduğunu savunamayız.

Buna göre, doğrulamanın zayıf anlamına geri geliyoruz. Biz diyoruz ki, herhangi bir saymaca olgu bildirimi üzerinde sorulması gereken soru, "Birtakım gözlemler onun doğruluğunu ya da yanlışlığını mantıksal olarak kesin kılabilir mi?" sorusu değil, ancak, "Birtakım gözlemler onun doğruluk ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili olabilir mi?" sorusudur. Ele aldığımız bildirimin anlamsızlığı sonucuna, ancak bu ikinci sorunun yanıtının olumsuz olması durumunda varabiliriz.

Konumumuzu daha açıklaştırmak için, onu başka biçimde de düzenleyebiliriz. Gerçek ya da olabilir bir gözlemi kaydeden bir önermeye, deneye dayanan (*experiential*) bir önerme diyelim. O zaman diyebiliriz ki, bir gerçek olgusal önermenin belirtisi, onun, bir deneye dayanan önermeyle ya da sonlu sayıdaki deneye dayanan önermelerle eşdeğer olması değil, o önermeden, kimi öncüllerle birlikte, yalnız başına o öncüllerden çıkarılamayan birtakım deneye dayanan önermelerin çıkarılabilmesidir.[8]

7. Bunu Karl Popper, *Logik Forschung*'unda öneriyor.

8. Bu, aşırı yalınlaştırılmış, tam doğru olmayan bir bildirimdir. Sağlam düzenleme olduğuna inandığım biçimi "Giriş"te veriyorum.

Bu ölçüt oldukça serbest görünüyor. Kesin doğrulanabilirlik ilkesinin tersine, bunun, genel önermelerin ya da geçmişle ilgili önermelerin anlamlılığını yadsımadığı açıktır. Bunun ne tür savlamaları dışarıda bıraktığını da görelim.

Bizim ölçütümüzün, yanlış değil de anlamsız diye tanımlayarak dışarıda bıraktığı söyleyim türünün iyi bir örneği, duyu-deneyi dünyasının tümüyle gerçekdışı olduğu savlaması olabilir. Doğal olarak, duyularımızın bizi zaman zaman aldattığını kabul etmek gerek. Biz, belli duyumlar edinmemiz sonucunda, gerçekte elde edilemez olan, belli başka duyumların elde edilebilir olmasını bekleyebiliriz. Fakat, bütün bu durumlarda, duyu-deneyinden doğan yanlışları bize haber veren, yine duyu-deneyidir. Duyuların zaman zaman bizi aldattığını söylüyorsak, bu doğrudan doğruya, duyu-deneyimizin ortaya çıkardığı beklentilerin, daha sonra deneyimize girenlere her zaman uymamasındandır. Yani, duyularımıza dayanan yargıların doğruluğunu ya da yanlışlığını saptamada, duyularımıza güveniriz. Demek ki, algısal yargılarımızın zaman zaman yanlışlığının anlaşılması olgusunun, duyu-deneyi dünyasının gerçekdışılığını göstermekle en ufak bir ilgisi yoktur. Gerçekten, kavranabilir bir gözlemde ya da gözlemler dizisinde, duyu-deneyinin açıkladığı dünyanın gerçekdışı olduğunu bize gösterme yatkınlığının bulunamayacağı açıktır. Buna göre, duyulur dünyayı gerçek karşıtı olarak, yalnızca bir görüntü dünyası olarak niteleyen birisi, bizim anlamlılık ölçütümüze göre, gerçekten anlamsız olan bir şey söylemektedir.

Ölçütümüzün uygulanmasının bizi yapıntı diye kabule zorladığı bir çatışma örneğini, dünyadaki tözlerin sayısıyla ilgili tartışmayı çıkaranlar vermektedir. Çünkü gerçeğin tek töz olduğunu öne süren birciler de (*monists*), gerçeğin çok sayıda olduğunu öne süren çokçular da (*pluralists*), tartışmalarının çözümüyle ilgili deneysel bir durum tasarlamanın olanaksızlığını kabul etmişlerdir. Ancak bize, hiçbir olabilir gözlemin, gerçeğin tek töz olduğu savlamasına da, gerçeğin çok olduğu savlamasına da olasılık kazandırmadığı söylenmişse, bu durumda, bu savlamalardan hiçbirinin anlamlı olmadığı sonucuna varmak zorundayız. Daha sonra,[9] bircilerle çokçular arasındaki tartışmanın, mantıksal ve deneysel gerçek sorunlar içerdiğini göreceğiz. Fakat "töz" ile ilgili metafizik sorun, bizim ölçütümüzce düzme (sahte) diye dışlanmaktadır.

9. VIII. Bölüm.

Gerçekçilerle idealistler arasındaki tartışmanın metafizik yönü üzerinde de buna benzer bir tutum almak gerekiyor. Başka bir yerde[10] buna benzer bir kanıtlama için kullandığım yalın bir örnek, bunu tanıtlamaya yardımcı olacaktır. Bir tablo bulunduğunu ve bunu Goya'nın yaptığının öne sürüldüğünü varsayalım. Böyle bir sorunu ele almak için belirli bir yöntem vardır. Uzmanlar resmi inceler ve onun, Goya'nın olduğuna güvenilen yapıtlara ne bakımdan benzediğini ve düzmeciliğe özgü bir im taşıyıp taşımadığını anlamaya çalışırlar; böyle bir resmin varlığıyla ilgili bir kanıt bulmak için o çağdaki kayıtlara bakarlar, vb. Sonunda yine anlaşamayabilirler, fakat her biri kendi düşüncesini destekleyen ya da çürüten ne gibi deneysel kanıtlar bulunduğunu bilir. Şimdi de bunların felsefe öğrenimi yaptıklarını ve bunlardan bir bölümünün, bu resmin, algılayanın zihnindeki, ya da Tanrı'nın zihnindeki bir ideler kümesi olduğunu, ötekilerin de onun nesnel olarak gerçek olduğunu öne sürdüklerini varsayalım. Bunlardan herhangi birinin, bu tartışmanın çözümüyle şu ya da bu bakımdan ilgili olarak ne gibi olabilir bir deneyi bulunabilir? "Gerçek" teriminin, yanılsamaya karşıt olan, olağan anlamına göre resmin gerçekliği şüphesizdir. Tartışanlar, birbirine bağlı bir dizi görme ve dokunma duyumu elde ederek, resmin, bu anlamda, gerçek olduğuna inanmışlardır. "Gerçek" teriminin "İdeal" karşıtı olan anlamında, bunların, resmin gerçek olduğunu bulmalarına olanak verecek buna benzer bir süreç var mıdır? Böyle bir sürecin olmadığı açıktır. Fakat böyle olunca da, bizim ölçütümüze göre, soru bir yapıntıdır. Bu, gerçekçi-idealist çatışmasının, başka bir şey söylemeye gerek kalmadan çözülebileceği anlamına gelmez. Çünkü tartışma bu durumuyla, haklı olarak, varoluşsal önermelerin çözümüyle ilgili olup ileride kesinlikle çözülebilir olduğunu göreceğimiz,[11] bir mantıksal sorun içermekte olarak görülebilir. Bizim burada göstermiş olduğumuz, idealistlerle gerçekçiler arasında ortaya çıkan sorunun, genellikle yapıldığı gibi, metafizik olarak yorumlandığı zaman yapıntı olduğudur.

Bizim anlam ölçütümüzün işlerliği üzerine yeni yeni örnekler vermemiz gerekmiyor. Çünkü bizim amacımız, yalnızca, felsefenin, gerçek bir bilgi kolu olarak, metafizikten ayırt edilmesi gerektiğini göster-

10. Bkz. "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, 1934, s. 339.

11. Bkz. VIII. Bölüm.

mektir. Şu sırada, geleneksel olarak felsefe diye kabul edilen şeyin ne ölçüdeki bir bölümünün gerçekte metafizik olduğu biçimindeki tarihsel soruyla ilgilenmiyoruz. Bununla birlikte, ileride, geçmişteki "büyük filozoflar"ın büyük bölümünün, özünde metafizikçi olmadıklarını göstereceğiz ve böylece, bizim ölçütümüzü eskilere duydukları saygı yüzünden kabul etmekten çekinenlere güvence vermiş olacağız.

Doğrulama ilkesinin, burada belirttiğimiz biçimiyle, geçerliğine ilişkin bir tanıtlama bu kitapta verilecektir. Çünkü, olgusal içeriği olan bütün önermelerin deneysel varsayımlar olduğu ve bir deneysel varsayımın işlevinin de, deneysel beklentiler için bir kural sağlamak olduğu gösterilecektir.[12] Bunun da anlamı, her deneysel varsayımın bir gerçek ya da olabilir deneyle ilgili olması gerektiğidir; öyle ki, hiçbir deneyle ilgili olmayan bir bildirim deneysel bir varsayım değildir ve bu yüzden de olgusal bir içeriği yoktur. Oysa bu, tam da doğrulanabilirlik ilkesinin savladığı şeydir.

Burada, metafizikçinin söyleyimlerinin anlamsız olduğu olgusunun, yalnızca onların olgusal içerikten yoksunluğu olgusundan doğmadığını da söylemek gerekir. Bu sonuç, bu olgunun, o söyleyimlerin önsel önermeler olmayışı olgusuyla da birleşmesinden çıkar. Onların önsel önermeler olmadıklarını varsaymakla yine, bu kitabın daha ilerideki bir bölümünün[13] sonuçlarını şimdiden ortaya koymuş oluyoruz. Çünkü ileride gösterilecektir ki, kesin doğrulukları yüzünden filozoflara her zaman çekici gelen önsel önermeler, bu kesinliği, totoloji oluşları olgusuna borçludurlar. Buna göre, bir metafizik tümceyi, gerçek bir önerme anlatmayı amaçlayan fakat gerçekte ne bir totoloji ne de bir deneysel varsayım anlatan bir tümce olarak tanımlayabiliriz. Anlamlı önermeler öbeğinin tümünü totolojilerle deneysel varsayımlar oluşturduğuna göre, bütün metafizik savlamaların anlamsız olduğu sonucuna varmakta haklıyız. Bundan sonra yapmamız gereken, bunların nasıl ortaya çıktıklarını göstermektir.

Daha önce sözünü ettiğimiz "töz" teriminin kullanılışı, metafiziğin yazıya girmesinin en çok rastlanan yolunun iyi bir örneğini verir. Dilimizde, bir şeyin duyulabilir özelliklerinden, onun üstüne söylenebilecek herhangi bir şeyin karşıtı olarak, o şeyin kendisinin yerini tutar gibi görünen bir sözcük ya da deyimi (*phrase*) içeri sokmadan söz etmenin olanaksız oluşu gibi bir durum vardır. Bunun sonucu olarak, her

12. Bkz. V. Bölüm. 13. Bkz. IV. Bölüm.

adın karşılığında tek bir gerçek varlığın bulunması gerektiği gibi bir ilkel boşinanca kapılanlar, şeyin kendisiyle, duyulabilir özelliklerinden biri ya da hepsi arasında mantıksal bir ayrım yapmak gerektiğini kabul ederler. Böylece, şeyin kendinden söz etmek için de töz terimini kullanırlar. Fakat bizim bir şeyden söz etmek için bir tek sözcük kullanmak ve bu sözcüğü, içinde o şeyin duyulabilir yönlerinden söz ettiğimiz tümcelerin dilbilgisel öznesi yapmak gibi bir durumumuz bulunması olgusundan, hiçbir zaman, şeyin kendisinin bir "yalın varlık" olduğu ya da onun, görüntülerinin toplamının terimleriyle tanımlanamayacağı sonucu çıkmaz. "Onun" görüntülerinden söz etmekle, şeyi görüntülerinden ayırmış olduğumuz doğrudur, fakat bu da dilsel kullanımdan doğan bir durumdur. Mantıksal çözümlemenin gösterdiğine göre, bu "görüntüler"i aynı şeyin "görüntüleri" yapan şey, kendilerinin dışındaki bir varlıkla olan bağıntıları değil, birbiriyle olan bağıntılarıdır. Metafizikçi bunu göremiyor, çünkü dilinin yüzeysel bir dilbilgisel özelliği onu yanıltıyor.

Dilbilgisiyle ilgili bir düşünce biçiminin metafiziğe götürme yolunun daha yalın ve daha açık bir örneği, "Varlık"ın metafizik kavramının durumudur. Varlık üzerine hiçbir kavranabilir deneyin bize yanıtlama olanağı vermediği sorular ortaya atma eğilimimizin kaynağı, dilimizde, varoluşsal önermeler anlatan tümcelerle niteleyici önermeler anlatan tümcelerin aynı dilbilgisel biçimde olabilmeleri olgusundan gelir. Örneğin "Kurbanlar vardır," ve "Kurbanlar acı çeker," tümcelerinin ikisi de bir adı izleyen geçişsiz eylemden oluşur ve bunların dilbilgisel açıdan aynı görüntüde oluşları olgusu, onların aynı mantıksal tipte olduğu kabulüne götürür.* Görüldüğü gibi, "Kurbanlar acı çeker," önermesinde, belli bir türün üyelerine belli bir yüklem verilmiştir; kimi kez, aynı şeyin "Kurbanlar vardır," gibi önermeler için de doğru olduğu varsayılmıştır. Durum gerçekten böyle olsaydı, kurbanların varoluşu üzerinde de kurbanların acı çekmeleri üzerinde düşünüldüğü gibi düşünülebilirdi. Fakat Kant'ın gösterdiği gibi,[14] varoluş bir yüklem değildir. Çünkü biz bir şeye bir yüklem verdiğimizde, onun var olduğunu da, örtük olarak, bildirmiş oluruz: Öyle ki, eğer varoluş bir yüklem olsaydı, bütün olumlu varoluşsal önermeler totoloji olurdu; bütün olum-

* Türkçe'de "Kurbanlar vardır," ve "Kurbanlar yorgundur," denebilir. (ç.n.)

14. Bkz. *The Critique of Pure Reason, Transcendental Dialectic*, II. Kitap, III. Kısım, 4. Bölüm.

suz varoluşsal önermeler de iç-çelişkili olurdu, oysa durum böyle değildir.[15] Öyle ki, varlık üzerine, varoluşun bir yüklem olduğunun kabulüne dayanan sorular ortaya atanlar, dilbilimi anlam sınırları dışında da izlemek yanlışını yapmış olurlar.

Buna benzer bir yanlışlık da "Tekboynuzlular yapıntıdır," gibi önermelerle ilgili olarak yapılmıştır. Burada da İngilizce "Köpekler sadıktır," ve "Tekboynuzlular yapıntıdır," tümceleri arasında ve başka dillerde de buna benzer tümceler arasında yüzeysel bir dilbilgisel benzerlik bulunuşu olgusu, bunların aynı mantıksal tipten olduğu kabulünü doğuruyor. Köpeklerin sadık olma özelliğinin bulunuşu için onların varoluşu gereklidir; bunun gibi, tekboynuzlular da herhangi bir yoldan var olmasalardı, yapıntı olma gibi bir özelliklerinin de bulunamayacağı söylenmiştir. Fakat, yapıntı nesnelerin var olduklarını söylemek açıkça iç-çelişkili olduğundan, onların, deneysel olmayan bir yoldan gerçek olduğunu, yani var olan şeylerin varlık biçiminden ayrı bir gerçek varlık biçimleri bulunduğunu söyleme oyunu kabul edilmiştir. Fakat bir nesnenin bu anlamda bir gerçekliği olup olmadığını sınamanın, onun olağan anlamda gerçek olduğunun sınanmasına benzer bir yolu bulunmadığına göre, yapıntı nesnelerin, deneysel-olmayan özel bir gerçek varlık biçimleri olduğu savlaması her türlü gerçek anlamdan yoksundur. Bu, yapıntı olmanın bir yüklem olduğunun kabul edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu da, varoluşu bir yüklem kabul etme yanlışlığıyla aynı türden bir yanlışlıktır ve açıklaması aynı yoldan yapılabilir.

Genellikle, varoluşu bulunmayan gerçek varlıklar koyutlanması, biraz önce belirtildiği gibi, bir tümcenin dilbilgisel öznesi olabilen her sözcük ya da deyime karşılık olarak, bir yerlerde bir gerçek varlığın bulunması gerektiği boşinancının sonucudur. Çünkü deneysel dünyada bu "varlıklar"dan birçoğu için yer bulunmadığından, onları yerleştirmek üzere, özel bir deneysel-olmayan dünyadan yardım istenmiştir. Yalnızca metafiziğini "Hiç"in özellikle gizemli bir şeyi belirtmek üzere kullanılan bir ad olduğu varsayımına oturtan Heidegger'in söyleyimleri[16] değil; anlamsızlıkları böylesine açık olmasa da, bundan daha anlamlı olmayan, önerme ve tümellerin gerçekliğiyle ilgili sorunların

15. Bu kanıtlamayı John Wisdom ileri sürmüştür. *Interpretation and Analysis*, ss. 62-3.

16. Bkz. Heidegger, "Was ist Metaphysik". Bu düşünce Rudolf Carnap'ın "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache"sinde eleştirilmiştir. *Erkenntnis*, cilt II, 1932.

yaygınlığı da yine bu yanlışlığa bağlanmalıdır.

Bu birkaç örnek, metafizik savlamaların çoğunun ne yoldan düzenlendiğinin yeterli bir belirtisini sağlıyor. Bu örnekler, anlamsız olduklarını görmeden gerçek anlamdan yoksun tümceler yazmanın ne denli kolay olduğunu gösteriyor. Böylece, geleneksel "felsefe sorunları"ndan birçoğunun metafizik ve bu yüzden de yapıntı olduğu görüşünün, filozofların ruhbilimsel durumları üzerine inanılmaz varsayımlar yapmayı gerektirmediğini görmüş oluyoruz.

Felsefenin gerçek bir bilgi kolu olabilmesi için, metafizikten ayrılacak biçimde tanımlanması gerektiğini kabul edenler arasında, metafizikçiden, yerini bulmamış bir tür ozan diye söz edilmesi çok yaygındır. Metafizikçinin savlarının gerçek anlamı olmadığına göre, bunlar doğruluk ya da yanlışlık ölçütlerine de vurulamaz; fakat coşkuları anlatabilir ya da doğurabilirler, bu yüzden de törebilimsel ya da estetik ölçünlere (*standard*) bağlıdırlar. Bunların, törel esin araçları, giderek sanat yapıtları olarak önemli değerleri bulunabileceği de öne sürülmüştür. Böylece, metafizikçinin felsefenin dışına atılışının ödünü sayılabilecek bir girişimde bulunulmuş oluyor. [17]

Bu ödünün, karşılığıyla uyumlu olduğunu sanmıyorum. Metafizikçinin ozanlar arasında sayılması görüşü, bunların ikisinin de anlamsız şeyler söyledikleri varsayımına dayanır gibi görünüyor. Fakat bu varsayım yanlıştır. Ozanların ürettikleri tümcelerin büyük çoğunluğunun gerçek anlamı vardır. Dili bilimsel olarak kullanan kişiyle onu coşkusal olarak kullanan kişi arasındaki ayrım, birisinin coşku doğurmayacak tümceler üretip ötekinin anlamsız tümceler üretmesi değil, birinin en başta doğru önermelerin anlatımıyla, ötekinin de sanat yapıtı yaratmakla ilgilenmesidir. Böylece, eğer bir bilim yapıtı doğru ve önemli önermeler içeriyorsa, onun bir bilim yapıtı olarak değeri, anlatımının inceliksiz oluşu yüzünden azalmaz. Bunun gibi, bir sanat yapıtı da, onu oluşturan bütün önermelerin gerçek anlamlı olmayışı yüzünden değerini yitirmez. Fakat yazınsal yapıtların çoğunun, büyük bölümüyle, yanlış şeylerden oluştuğunu söylemek, onların yalancı-önermeler-den oluştuğunu söylemek değildir. Gerçekte bir yazın sanatçısının gerçek anlamı olmayan tümceler üretmesi pek seyrek olur. Böyle olduğu za-

17. Bu konunun tartışması için bkz. C. K. Mace, "Representation and Expression", *Analysis*, cilt I, no: 3 ve "Metaphysics and Emotive Language", *Analysis*, cilt II, no: 1 ve 2.

man da, tümceler, uyum ve dengeleri göz önünde tutularak dikkatle seçilir. Eğer sanatçı anlamsız şeyler yazarsa, bu, yazısının amaçladığı etkileri ortaya çıkarmak bakımından bunu daha uygun bulduğundandır.

Buna karşı, metafizikçi anlamsız şeyler yazmak istemez. O bu duruma, dilbilgisine aldanması ya da duyulur dünyanın gerçekdışı olduğuna götüren türden bir uslamlama yanlışı yapması yüzünden düşer. Fakat bir ozanın özelliği yalnızca bu tür yanlışlar yapmak değildir. Gerçekte, metafizikçilerin söyleyimlerinin anlamsızlığı olgusunda, onların estetik değeri olduğu görüşüne karşı çıkan bir sebep görenler de vardır. Biz, oraya dek gitmemekle birlikte, değerlilik görüşünü destekleyen bir sebebin bulunmadığını da çekinmeden söyleyebiliriz.

Ancak, metafiziğin büyük bölümü yalnızca sıkıcı yanlışlar düzenlemekten oluşmakla birlikte, geriye, gerçek gizemsel düşüncenin ürünü olan birtakım metafizik bölümlerin kalmış olduğu da doğrudur; bunların törel ya da estetik değeri olduğu usa daha uygun biçimde savunulabilir. Fakat bizim bakımımızdan, dilbilgisinin yanılttığı bir filozofun ürettiği metafizik türü ile, anlatılamaz olanı anlatmaya çalışan bir gizemcinin ürettiği arasındaki ayrım önemli sayılmaz: Bizim için önemli olan, bir sezgisini açıklamaya girişen bir metafizikçinin söyleyimlerinin bile gerçek bir anlamı bulunmadığını görebilmektir; öyle ki bundan böyle onlara da, dilimizin işlemlerini anlayamamaktan gelen daha değersiz metafizik türüne verdiğimizi aşan bir önem vermeden felsefi araştırmalarımızı sürdürebilelim.

II

FELSEFENİN İŞLEVİ

Metafiziği bırakmakla kendimizi kurtarmış olduğumuz boşinançlar arasında, filozofun işinin bir tümdengelimsel dizge kurmak olduğu da vardır. Bu görüşü reddetmekle, doğal olarak, filozofun tümdengelimsel uslamlamayı kullanmadan edebileceğini söylemek istemiyoruz. Biz yalnızca, onun, birtakım ilk ilkeler koyup, sonradan bu ilkeleri, sonuçlarıyla birlikte, gerçeğin tam bir resmi olarak sunmaya hakkı olduğunu kabul etmiyoruz. Böyle bir işlemi değerden düşürmek için, onun istediği türden ilk ilkeler bulunmadığını göstermek yeterlidir.

Bu ilk ilkelerin işlevi bilgimize belli bir temel sağlamak olduğuna göre, onların sözde doğa yasaları arasında bulunmayacağı açıktır. Çünkü ileride göreceğimiz gibi, "doğa yasaları", tanımlardan öte bir şey oldukları zaman, deneyle çürütülebilecek varsayımlardır. Gerçekte, tümevarımsal genellemeleri öncüller olarak almak, hiçbir zaman, felsefedeki dizge-kurucuların tutumu olmamıştır. Onlar bu tür genellemeleri, hakli olarak, yalnızca olası diye gördüklerinden, bunları, mantıksal kesinlikte olduklarına inandıkları ilkelerin altına yerleştirmişlerdir.

Bu, en açık örneğini Descartes'ın dizgesinde bulur. Genellikle Descartes'ın, bütün insan bilgilerini, sezgisel olarak kesin doğruluktaki öncüllerden türettiği söylenir: Fakat bu yorum, onun dizgesindeki ruhbilimsel öğeyi gereğinden çok vurgulamış oluyor. Kanımca o, yalnızca sezgiye başvurmanın amacı için yetersiz kalacağını, çünkü insanların hepsinin aynı ölçüde kolay inanır türden olmadıklarını görebilmişti; böylece, gerçekte onun yapmak istediği, bütün bilgimizi, yadsınması iç-çelişkili olan önermelere dayandırmaktı. Böyle bir önermeyi "cogito"da bulduğunu düşünüyordu ki, burada bunun, "Düşünüyorum," biçimindeki olağan anlamında değil de "Şu anda bir düşünce vardır," anlamında alınması gerekir. Gerçekte yanılıyordu, çünkü "non cogito"

ancak kendini olumsuzlarsa iç-çelişkili olur: Oysa hiçbir anlamlı önerme bunu yapamaz. Fakat "Şu anda bir düşünce vardır," gibi bir önermenin, mantıksal kesinlikte olduğu doğru bile olsa, bu, yine de Descartes'ın amacını karşılamazdı. Çünkü "cogito" bu anlamda alındığında, başlangıç ilkesi olan "cogito ergo sum" yanlıştır. "Şimdi bir düşünce vardır," tümcesinden "Ben varım," çıkmaz. Belli bir anda bir düşüncenin ortaya çıkması olgusu, başka bir anda, başka bir düşüncenin ortaya çıkmasını gerektirmez, bir tek özbenliği oluşturmaya yetecek bir dizi düşüncelerin ortaya çıkmasını ise hiç gerektirmez. Hume'un inandırıcı biçimde gösterdiği gibi, herhangi bir olayın özünde başka bir olayı belirtmek yoktur. Biz, edimsel olarak gözlemlemediğimiz olayların varoluşunu genel ilkelerin yardımıyla çıkarırız. Fakat bu ilkelerin tümevarımsal olarak elde edilmiş olmaları gerekir. Dolaysız olarak verilmiş olandan, yalnızca tümdengelimle, bir adım öteye gidemeyiz. Bunun sonucu olarak da, bir tümdengelimsel dizgeyi, dolaysız olarak verilmiş olanı betimleyen önermelere oturtmanın sonu bir çıkmazdır.

Bütün bilgimizi, metafiziğe düşmeden, "ilk ilkelerden" çıkarmak isteyen birisi için geri kalan tek yol, öncüller olarak bir küme önsel doğru almak olabilir. Fakat, daha önce söylediğimiz, daha sonra da göstereceğimiz gibi, bir önsel doğru bir totolojidir. Kendi başlarına alınan bir küme totolojiden de, geçerli olarak, ancak başka totolojiler çıkarılabilir. Fakat evren üzerine doğruların tümü olarak bir totoloji dizgesi ortaya atmak saçma olur. Böylece, bütün bilgimizi ilk ilkelerden çıkarma olanağının bulunmadığı sonucuna varmış oluyoruz; öyle ki, felsefenin işlevinin bu tür bir tümdengelimi başarmak olduğunu öne sürenler, onun gerçek bir bilgi kolu olma savlamasını yadsımış olurlar.

Filozofun işinin ilk ilkeleri aramak olduğu inancı, gerçeğin bir bütün olarak irdelenmesi biçimindeki alışılmış felsefe anlayışına bağlanabilir. Bu anlayış ise çok bulanık olduğundan eleştirilmesi çok güçtür. Eğer bu, kimi kez olduğu gibi, filozofun kendini, bir tür, dünyanın dışına atması ve onu kuşbakışıyla seyretmesi biçiminde alınırsa, bunun metafizik bir anlayış olduğu açıktır. Öte yandan, kimilerinin yaptığı gibi, "bir bütün olan gerçek" ile, özel bilimlerce bölüm bölüm araştırılan gerçek arasında bir özsel ayrım olduğunu savlamak da metafiziktir. Fakat felsefenin gerçeği bir bütün olarak irdelediği savlaması, yalnızca, filozofun bütün bilimlerin içeriğiyle aynı ölçüde ilgilenmesi gerektiği biçimde anlaşılırsa, o zaman onu, gerçekte felsefenin uygun bir tanımı olarak değil de, felsefeyle ilgili bir doğru olarak kabul edebili-

riz. Çünkü, felsefeyle bilim arasındaki bağıntıyı tartışmaya giriştiğimizde, ilke olarak felsefenin, bilimlerden hiçbirine, bir başkasına bakışla daha sıkı bağlı olmadığını göreceğiz.

Felsefenin, bilimlerin her biriyle, ileride[1] göstereceğimiz biçimde ilgili olduğunu söylerken, biz bir yandan da felsefenin, kurgusal bilginin özel bir bölümü olarak, öteki bilimler arasında sıraya konulabileceği kabulünü de reddetmiş oluyoruz. Bu kabulü yapanlar, dünyada, kurgusal bilginin olabilir nesneleri olup deneysel bilginin dışında kalan birtakım şeyler bulunduğu inancını beslerler. Fakat bu inanç bir kuruntudur. İlke olarak, bir bilimsel yasa altına sokulamayacak bir deney alanı olmadığı gibi, dünya üzerinde, yine ilke olarak, verilmesi bilimin gücü dışında kalan bir bilgi türü de yoktur. Metafiziği yıkarak bu önermeyi kanıtlamada bir hayli yol aldık; bu kitap boyunca, onun doğruluğunu tam olarak göstereceğiz.

Bununla kurgusal felsefenin yıkılmasını tamamlamış oluyoruz. Şimdi felsefenin işlevinin tümüyle eleştirici olduğunu görme durumundayız. Felsefenin bu eleştirici etkinliği sağın olarak neyi içeriyor?

Bu soruyu yanıtlamanın yollarından biri, bilimsel varsayımlarla günlük varsayımlarımızın geçerliğini sınamak filozofun işidir demek olabilir. Fakat bu görüş, çok geniş bir kabul görmesine karşın yanlıştır. Bir insan, genellikle inandığı bütün önermelerin doğruluğundan şüphe duymak yolunu tutarsa, ona güven vermek felsefenin gücü içinde değildir. Felsefenin yapabileceği en çok şey, o kimsenin inançlarında tutarlılık bulunup bulunmadığına bakmanın dışında, belli bir önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemede kullanılacak ölçütlerin neler olduğunu göstermektir. O zaman şüpheci, belli gözlemlerin kendi önermelerini doğruladığını gördüğünde, kendisinin de bu gözlemleri yapabileceğini düşünebilir ve böylece, ilk inançlarının doğru olduğunu kabul edebilir. Fakat böyle durumlarda onun inançlarının doğruluğunu felsefenin gösterdiği söylenemez. Felsefe, yalnızca, o inançların doğruluğunu deneyin gösterebileceğini göstermiş olur. Filozoftan, belli bir deneysel önermenin doğruluğunun yeterli kanıtını oluşturduğunu kabul ettiğimiz şeyi bize göstermesini bekleyebiliriz. Fakat kanıtın hazırda bulunup bulunmadığı, her durum için, tümüyle deneysel bir sorundur.

Burada gereğinden çok şey kabul ettiğimizi düşünen varsa, sentetik

1. Bkz. III. ve VIII. Bölüm.

önermelerin geçerliğinin nasıl belirlendiğini tartıştığımız "Doğruluk ve Olasılık" bölümüne baksın. Orada görecektir ki, iç-tutarlığı olan deneysel önermelerin zorunlu ya da olabilir doğruluğunun saptanmasının tek yolu deneysel doğrulamadır. Bu, sağduyu kurallarına olduğu kadar, bilim yasalarına da uygulanır. Gerçekten, bunlar arasında tür ayrımı yoktur. Bilimsel varsayımın üstünlüğü, yalnızca, onun daha soyut, daha kesin ve daha verimli oluşundan gelir. Atom ve elektron gibi bilimsel nesnelerin, iskemle ve masaların olmadığı türden yapıntılar gibi görünmelerine karşın, burada da ayrım yalnızca derece ayrımıdır. Çünkü her iki türden nesneler de yalnızca duyulabilir belirtileriyle bilinirler ve onların terimleri içinde tanımlanabilirler.

Demek artık, doğal bilimin, filozoflar tümevarım sorununu çözünceye dek mantıksal güvenilirliği olmadığı boşinancını bırakma zamanı gelmiştir. Tümevarım sorunu, kaba çizgileriyle, geçmiş deneyden türetilen belli deneysel önermelerin gelecekte de geçerli olacağını kanıtlayacak bir yol bulma sorunudur. Bunun gerçek bir sorun olduğu kabul edildiğinde, ona yaklaşmanın iki yolu vardır ve bunlardan ikisinin de onun çözümüne götüremeyeceğini görmek kolaydır. Kanıtlanması istenen önermenin, ya bir arı biçimsel ilkeden ya da deneysel bir ilkeden çıkarılmasına girişilebilir. Birinci durumda, bir totolojiden olgular üzerine bir önerme çıkarılabileceğini kabul etmek yanlışı yapılmış olur; ikincisindeyse, kanıtlanması gereken şey yalnızca kabul edilmiş olur. Örneğin çokluk denir ki, biz tümevarımı doğanın düzenliliği (*uniformity*) yardımıyla ya da bir "sınırlı serbest değişkenlik ilkesi"[2] koyutlamakla kanıtlayabiliriz. Fakat gerçekte, doğanın düzenliliği ilkesinin savladığı şey, yalnızca ve yanıltıcı bir biçimde, geçmiş deneyin geleceğe yol göstermekte güvenilebilir olduğunun kabulüdür; sınırlı serbest değişkenlik ilkesi ise o kabulü önvarsayar. Tümevarımın doğruluğunu kanıtlamak üzere öne sürülen herhangi başka bir deneysel ilkenin de, aynı yoldan, sorunu kanıtlanmış saymak olduğu açıktır. Çünkü böyle bir ilkeye inanmak için elde bulunan dayanakların hepsi tümevarımsal dayanaklar olabilir.

Böylece, tümevarım sorununu çözmenin, genellikle sanıldığı gibi, olabilir bir yolunun bulunmasının olanaksız olduğu görülüyor. Bu da onun bir yapıntı sorun olduğu anlamına gelir, çünkü bütün gerçek sorunlar, en azından kuramsal olarak, çözülebilirdirler: Kimi filozofların

2. J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, III. Bölüm.

bunun karşısında şaşırmalarının sürmesi olgusu doğal bilimlerin güvenilirliğini azaltmaz. Gerçekte, zorunlu iç-tutarlık koşulunu yerine getiren bir bilimsel işlem biçiminin bağlı tutulabileceği tek sınamanın, onun kılgıdaki başarısının sınanması olduğunu göreceğiz. Yöntemimize, yapması öngörülen işi yapabildiği, yani gerçekten deney sonuçlarını önceden söylememizi ve çevremizi denetlememizi sağladığı sürece inanmak durumundayız. Doğal olarak, belli bir işlem biçiminin kılgıda her zaman başarılı olmuş olması onun böyle olmayı sürdüreceğinin mantıksal güvencesini vermez. Fakat böyle olunca, bir güvence elde edilmesi mantıksal açıdan olanaksız olan yerde güvence aramak da yanlış olur. Bu, gelecekteki deneyin geçmiştekine uymasının usdışı olduğu anlamına gelmez. Çünkü "ussallığın" tanımına geldiğimizde göreceğimiz gibi, bizim için, "ussal olmak" geçmiş deneyin yol göstericiliğinden özel bir biçimde yararlanmak anlamına gelir. Ussallığın tanımını yapma işi, tam da, ele almanın felsefenin görevi olduğu türden bir iştir. Fakat bunu başarmakla, felsefe, bilimsel işlemin doğruluğunu göstermiş olmaz. Bilimsel işlemin doğruluğunu gösteren şey, onun doğruluğunun gösterilmesinin olanağı ölçüsünde, ortaya koyduğu öndeyilerin başarısıdır: Bu da ancak edimsel deneyde belirlenir. Bir sentetik ilkenin çözümlenmesi, onun doğruluğu üzerine bize kendiliğinden hiçbir şey söylemez.

Yazık ki bu olgu, sözde bilgi kuramıyla uğraşan filozoflarca, genellikle görmezden gelinmiştir. Böylece, algılama konusunda, yazarlar arasında, algısal durumların doyurucu bir çözümü yapılmadıkça, özdeksel şeylerin varoluşuna inanma nedeni bulunmadığının kabul edilmesi yaygındır. Oysa bu tümüyle yanlıştır. Belli bir özdeksel şeyin varoluşuna inanmayı haklı kılan şey, yalnızca, belli duyumların edinilmiş olmasıdır: Çünkü, bilerek ya da bilmeyerek, bir şeyin var olduğunu söylemek, bu tür duyumların edinilebilir olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Filozofun işi, özdeksel şeylerin, duyum terimleri içinde doğru bir tanımını vermektir. Fakat onun bu işteki başarısının ya da başarısızlığının, algısal yargılarımızın geçerliğiyle bir ilgisi yoktur. Bu, tümüyle edimsel duyu-deneyine bağlıdır.

Bundan, filozofun, sağduyu inançlarını küçümsemeye hakkı olmadığı sonucu çıkar. Küçümserse, yalnızca, araştırmalarının gerçek amacını bilmediğini göstermiş olur. Onun küçümsemekte haklı olduğu şey, tümcenin dilbilgisel yapısını, onun anlamına götüren güvenilir bir kılavuz sayan inançların düşüncesiz bir çözümlemesidir. Böylece, al-

gılama sorunuyla bağlantılı yanlışlıklardan birçoğu, daha önce metafizik "töz" kavramıyla ilgili olarak değinildiği gibi, genellikle bir Avrupa dilinde, herhangi bir şeyi, kendi nitelik ve durumlarından cinsil olarak (*generically*) ayrıymış gibi göstermeden, ondan söz etmenin olanaksız oluşu olgusuyla açıklanabilir. Fakat bir önermenin sağduyusal çözümlemesinde yanılgıya düşülmesi olgusundan, hiçbir zaman, o önermenin doğru olmadığı çıkmaz. Filozof bize, inandığımız önermelerin sandığımızdan çok daha karmaşık olduğunu gösterebilir; fakat bundan, o önermelere inanmaya hakkımız olmadığı sonucu çıkmaz.

Artık yeterince açığa çıkmış olmalıdır ki, eğer bir filozof, bizim bilgi birikimimize özel bir katkıda bulunduğu savlamasını desteklemek istiyorsa, kurgusal doğrular düzenlemeye kalkmaması, ilk ilkeler aramaması, ya da deneysel inançlarımızın geçerliği üzerine önsel yargılar vermemesi gerekir. Gerçekte kendisini, biraz sonra betimleyeceğimiz türden açıklama ve çözümleme işleriyle sınırlaması gerekir.

Felsefe yapma etkinliğinin temelde analitik olduğunu söylerken, doğal olarak, genellikle filozof denen herkesin gerçekten çözümlemeler yapmakla uğraştığını öne sürmüyoruz. Tersine, genellikle felsefe denen şeyin büyük bölümünün özniteliğinin metafizik olduğunu göstermek için büyük çabalar harcadık. Felsefenin işlevini araştırırken, bizim aradığımız şey, felsefenin, genellikle filozof denen kimselerin yaptıklarıyla bir ölçüde uyuşan ve aynı zamanda onun özel bir bilgi dalı olduğu biçimindeki ortak görüşle de tutarlı olan bir tanımını yapmaktı. Metafizik, bu ikinci koşulu karşılamadığı için, genellikle ondan felsefe diye söz edilmesi olgusuna karşın, biz onu felsefeden ayırıyoruz. Bu ayrımı yapmakta haklı oluşumuz, felsefenin bir bilim dalı olduğu biçimindeki başlangıç koyutumuzla (*postulate*), metafiziğin öyle olmadığını tanıtlamış olmamızın zorunlu sonucudur.

Bu işlem, mantıksal bakımdan çürütülemez oluşuna karşın, belki de uygunsuz görülerek eleştirilebilir. Denebilir ki "felsefe tarihi", hemen tümüyle, bir metafizik tarihidir; bunun sonucu olarak bizim, "felsefe" sözcüğünü felsefenin metafizikle bağdaşmadığı anlamda kullanmamızda gerçek bir yanlışlık bulunmamasına karşın, bu, tehlikeli biçimde yanıltıcıdır. Çünkü terimin tanımında göstereceğimiz her türlü özen, kişilerin, bizim felsefi dediğimiz etkinlikleri, filozof olarak görülmeleri gerektiği kendilerine öğretilmiş olanların metafizik etkinlikleriyle karıştırmalarını önleyemez. Bu durumda bizim, felsefe terimini, aynı türden bir bilgi kolunun adı olarak bir yana bırakıp, felsefe

yapma etkinliği demeyi uygun gördüğümüz etkinlik için yeni bir betimleme bulmamız daha uygun olurdu.

Buna yanıtımız, "felsefe tarihi"nin hemen tümüyle bir metafizik tarihi olduğunun doğru olmadığıdır. O tarihin bir ölçüde metafizik içerdiği yadsınamaz. Fakat genellikle büyük filozof olarak kabul edilenlerin çoğunun, en başta metafizikçi değil, çözümlemeci olduklarının gösterilebileceğini sanıyorum. Örneğin, herhangi bir kimsenin, bizim felsefi çözümlemenin doğası üzerine yapacağımız açıklamayı gördükten sonra, Locke'un *An Essay Concerning Human Understanding*'ine (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) bakıp, onun temelde analitik bir yapıt olduğu sonucuna nasıl varmayacağını ben anlayamam. Genellikle Locke'un, zamanımızda Moore'un yaptığı gibi, bir sağduyu felsefesi ortaya koyduğu kabul edilir.[3] Fakat o da, Moore gibi, sağduyu inançlarımıza bir önsel doğruluk vermeye kalkmaz. Tersine o, bir filozof olarak işinin birtakım deneysel önermelerin geçerliğini bildirmek ya da yadsımak olmayıp, onları çözümlemek olduğunu anlamış görünür. Çünkü, kendi deyimiyle, "ortalığı biraz temizleyip bilgi yolunu kaplayan saçmalıklardan birazını ortadan kaldırmada bir işçi olarak çalışmak"la yetinir; böylece kendini tümüyle, bilgiyi tanımlama, önermeleri öbekleme ve özdeksel şeylerin doğasını gösterme gibi analitik işlere verir. Yapıtının, bizim anlamımızda felsefi olmayan küçük bir bölümü de, metafiziğe değil, ruhbilime ayrılmıştır.

Berkeley'e de metafizikçi diye bakmak uygun olmaz. Çünkü o gerçekte, şimdi bile çok yaygın olarak söylendiği gibi, özdeksel şeylerin gerçekliğini yadsımış değildir. Berkeley, özdeksel şey kavramının Locke tarafından çözümlenişinin uygunluğunu yadsır. O, değişik "duyum ideleri"nin tek bir somut şeye ilişkin olduklarını söylemenin, Locke'un düşündüğü gibi onların temelde bulunan gözlenemez "bir şey"le bağıntılı olduklarını değil, ancak birbirleriyle belli bir bağıntı içinde bulunduklarını söylemek olduğunu öne sürüyordu. Bunda da haklıydı. Berkeley'in, duyuma dolaysız verilenin zorunlu olarak zihinsel olduğunu kabul etme yanlışına düştüğünü; Locke'un da onun da, "ide" sözcüğünü duyusal olarak verilenin bir öğesini belirtmek üzere kullanmalarına karşı çıkılması gerektiğini, çünkü bunun o yanlış görüşü esinlediğini kabul etmek gerekir. Buna göre, biz bu durumda "ide" sözcüğü

3. Bkz. G. E. Moore. "A Defense of common sense", *Contemporary British Philosophy*, cilt II.

yerine yansız "duyu-içeriği" sözcüğünü koyup, bunu yalnızca "dış" duyunun değil, "içe dönük" duyunun da dolaysız verilerini göstermek üzere kullanacağız ve Berkeley'in, özdeksel şeylerin duyu-içerikleri terimleriyle tanımlanması gerektiğini bulduğunu söyleyeceğiz. Sonunda, idealizm ile gerçekçilik arasındaki çatışmada bir karara varma durumuna geldiğimizde, onun, özdeksel şeylerle duyu-içerikleri arasındaki bağıntıyı gerçekteki kavrayışının tümüyle doğru olmadığını göreceğiz. Bu onu, dile düşen kimi aykırı sonuçlara götürmüştür ki, küçük bir düzeltme bizi bundan kurtaracaktır. Fakat onun, özdeksel şeylerin duyu-içeriklerinden oluşma yolunun tümüyle doğru bir açıklamasını verememesi olgusu, onların böyle oluştuğu üzerindeki savlamasını geçersiz kılmaz. Tersine, biz, özdeksel şeylerin duyu-içerikleri terimleriyle tanımlanabilmesi gerektiğini biliyoruz. Böylece artık, bir görüngücü "algılama kuramı"nın mı yoksa başka türden bir kuramın mı doğru olduğunu değil de, ancak, görüngücü kuramın hangi biçiminin doğru olduğunu aramamız gerektiğini biliyoruz. Çünkü, bütün nedensel ve tasarımcı algılama kuramlarının özdeksel şeyleri gözlemlenemez varlıklar olarak düşünmesi, Berkeley'in gördüğü gibi, bize de bunları önsel olarak reddetme hakkını verir. Berkeley'in talihsizliği, bu duruma karşın, "ide"lerimizin görünmez nedeni olarak bir Tanrı koyutunu zorunlu görmesidir; o ayrıca, Locke'un bir özdeksel nesneyi çözümlemesini yıkmak için kullandığı uslamlamanın, kendisinin ileri sürdüğü özbenliğin doğası kavramı için de yıkıcı olduğunu göremediğinden dolayı da eleştirilmelidir ki, bu, Hume'un etkili biçimde önlem aldığı bir noktadır.

Hume'un yalnızca uygulamada metafizikçi olmadığını söylemekle kalmayıp, metafiziği açıkça reddettiğini de söyleyebiliriz. Bunun en güçlü kanıtını, onun *An Enquiry Concerning Human Understanding*'inin (İnsan Anlığı Üzerine Araştırma) son tümcelerinde buluruz. "Eğer," der Hume, "elimize, örneğin din ile ya da okul metafiziğiyle ilgili bir kitap alırsak; onun, nicelik ya da sayıyla ilgili bir soyut uslamlama içerip içermediğini soralım. Böyle bir uslamlama içeriyor mu? Hayır. Olgularla ve varoluşla ilgili bir deneysel uslamlama içeriyor mu? Hayır. O zaman onu ateşe atın. Çünkü safsata ve yanılsamadan başka hiçbir şey içermiyor demektir." Bu, bizim, biçimsel olarak doğru bir önerme ya da deneysel bir varsayım anlatmayan bir tümcenin gerçek anlamdan yoksun olduğu biçimindeki savımızın uzanlatımsal (*rhetorical*) bir değişkesinden başka nedir? Hume'un, benim bildiğime

göre, felsefi önermelerin kendilerinin doğasıyla ilgili gerçek bir görüşü edimsel olarak ileri sürmediği doğrudur; fakat onun yapıtları arasında, genellikle felsefi olarak kabul edilenler, ruhbilim sorunlarını ele alan belli bölümler bir yana, çözümleme yapıtlarıdır. Eğer bu herkesçe kabul edilmemişse, nedeni, Hume'un felsefi yapıtının en önemli bölümü olan nedensellikle ilgili tutumunun çokluk yanlış anlaşılmasındandır. Hume, gerçekte yalnızca nedenselliğin tanımıyla uğraşıyor olmasına karşın, onu yadsımakla suçlandı. Nedensel önermelerin doğru olmadığını savlamaktan öylesine uzaktır ki, neden ve etkilerin varoluşları üzerinde yargıya vardıracak kurallar bulmak için sıkıntılara katlanmıştır.[4] Belli bir nedensel önermenin doğru ya da yanlış olduğu konusunun önsel olarak kararlaştırılabilecek bir soru olmadığını yeterince kavramıştı; bu yüzden de kendisini, "Biz bir olayın bir başkasıyla nedensel olarak bağlantılı olduğunu savladığımızda, savladığımız şey nedir?" biçimindeki analitik sorunun tartışmasıyla sınırlıyordu. Bu soruyu yanıtlarken de, önce, neden ve etki bağıntısının özniteliğinin mantıksal olmadığını, çünkü bir nedensel bağlantıyı savlayan her önermenin iç-çelişkiye düşmeden yadsınabileceğini; ikinci olarak, nedensel yasaların deneyden analitik olarak türetilemeyeceğini, çünkü bunların sonlu sayıda deneysel önermelerden çıkarılamayacağını; üçüncü olarak da, nedensel bağlantıları tikel olaylar arasında geçerli olan bir gerektirme bağıntısının terimleriyle çözümlemenin bir yanılgı olduğunu, çünkü böyle bir bağıntının varoluşunu saptama yönünde en hafif eğilimi olabilecek bir gözlemi kavramanın olanaksız olduğunu, kanımca inandırıcı biçimde gösteriyordu. O böylece, bizim de kabul ettiğimiz, bir tikel nedensel bağlantı için her savlama bir nedensel yasanın savlamasını gerektirir; "C, E'nin nedenidir," biçimindeki her genel önerme, "Ne zaman C ise E'dir," biçimindeki bir önermeyle eşdeğerdir; buradaki "ne zaman... ise" simgesinin, C'nin sonlu sayıdaki gerçek örneklerini değil, sonsuz sayıdaki olabilir örneklerini belirtir diye görülmesi gerektiği görüşünün yolunu açmıştır. Kendisi de, bir nedeni, "başka bir nesnenin izlediği bir nesnedir, öyle ki birincisine benzeyen bütün nesneleri ikinciye benzeyen nesneler izler" diye, ya da bunun bir almaşığı olarak "başka bir nesnenin izlediği ve görüntüsünün her zaman ötekini düşündürdüğü bir nesne"[5] diye tanımlar; fakat bu tanım-

4. Bkz. *A Treatise of Human Nature*, I. Kitap, III. Bölüm, 15. Altbölüm.
5. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 7. Altbölüm.

lardan hiçbiri, olduğu biçimiyle kabul edilemez. Çünkü bizim, ussallık ölçünlerimize uygun olarak, C benzeri olaylarla E benzeri olaylar sürekli birliktelik durumunda gözlemlenmedikçe bir C olayının E olayının nedeni olduğuna inanmamız için yeterli neden bulunmadığı doğru olsa bile, yine de bir yandan "C'nin E'nin nedeni" olduğunu savlamak, bir yandan da C ve E gibi olayların birlikte gözlemlendiklerini yadsımak iç-çelişkili görünmez. Oysa, yukarıdaki tanımlardan birincisi doğru olsaydı bu iç-çelişkili olurdu. İkinci tanımın gerektirdiği gibi, şimdiye dek hiç düşünülmemiş nedensel yasaların bulunabilir olması kavranamaz da değildir. Fakat, bunlara dayanarak Hume'un yapmış olduğu neden tanımını reddetmiş olsak bile, nedenselliğin doğası konusundaki görüşümüz, özünde onunkiyle aynıdır. Yine onunla birlikte, tümevarımsal uslamlamanın doğruluğunun saptanması için, onun kılgıdaki başarısından başka bir yol bulunmadığını kabul ederiz; fakat bundan daha iyi bir doğruluk saptamasının gerekmediği üzerinde ondan daha çok direniriz. Çünkü onun görüşlerine, öylesine yanlış ve düşük değerlendirilme nedeni olan aykırılık havasını veren şey, bu ikinci noktayı yeterince açıklığa kavuşturamamış olmasıdır.

Hobbes ile Bentham'ın da, en başta, tanımlar vermek için uğraştıklarını, John Stuart Mill'in yapıtlarının en iyi bölümünün Hume'un başardığı çözümlemelerin bir geliştirimi olduğunu düşündüğümüzde, felsefe yapma etkinliğinin temelde analitik olduğunu öne sürmekle, İngiliz deneyciliğinde her zaman içkin olarak bulunan bir görüşü kabul etmekte olduğumuzu savlamak yerinde olur. Felsefi çözümleme kılgısı yalnızca bu okulun üyelerine özgü de değildir. Fakat bizim en sıkı biçimde tarihsel yakınlık duyduklarımız onlardır.

Eğer bu sorunları ayrıntılarıyla tartışmaktan kaçınıyor ve yapıtları en başta analitik olan "büyük filozoflar"ın tümünü içeren bir dizini –bu dizinde, doğal olarak, Platon, Aristoteles ve Kant da bulunurdu– vermiyorsam, bu, tartışmanın konusunun bizim araştırmamızdaki yerinin önemsiz olmasındandır. Bizim, "geleneksel felsefe"nin büyük bölümünün bizim ölçünlerimize göre gerçekten felsefi olduğunu öne sürüşümüz kendimizi, "felsefe" sözcüğünü kullanmamızın yanıltıcı olacağı eleştirisine karşı savunmak içindir. Fakat durum, genellikle filozof denenlerden hiçbirinin bizim felsefe yapmak etkinliği tanımımıza uymaması biçiminde ortaya çıkmış da olsaydı, başlangıç koyutlarımız belli olduğuna göre, bizim felsefe tanımımızın yine de yanlış olması gerekmezdi. Bizim "felsefe" sözcüğünü kullanışımızın, yukarıda orta-

ya konan tarihsel önermelere olan inancımıza nedensel olarak bağlı olduğunu kabul edebiliriz. Fakat bu tarihsel önermelerin geçerliğinin, bizim felsefe tanımımızın geçerliğiyle de, mantıksal ilgisi yoktur.

Analitik yöntemi eleştirenlerin onun metafizik bir temele oturduğunu kabul ettiklerini göz önünde tutarak, bizim anladığımız biçimiyle felsefenin, metafizikten tümüyle bağımsız olduğunu vurgulamak uygun olur. O eleştiriciler "çözümleme" sözcüğünün çağrışımlarına kapılarak, felsefi çözümlemenin bir açımlama (*dissection*) etkinliği olduğunu düşünürler; onun, nesneleri, sonunda bütün evreni birbiriyle dışsal bağıntılarla birleşmiş bir "çıplak tikeller" yığını olarak sergileyinceye dek, oluşturucu bölümlerine "dağıttığına" inanırlar. Eğer bu gerçekten böyle olsaydı, bu yöntemi eleştirmenin en etkili yolu, onun temelindeki önvarsayımın anlamsız olduğunu göstermek olurdu. Çünkü evrenin bir çıplak tikeller yığını olduğunu söylemek, onun Ateş, Su ya da Deney olduğunu söylemek kadar anlamsız olurdu. Hiçbir olabilir gözlemin böyle bir savlamanın doğrulanmasına olanak sağlamayacağı açıktır. Fakat, benim bildiğime göre, bu eleştiri çizgisi gerçekte hiçbir zaman kullanılmamıştır. Eleştiriciler, dünyadaki karmaşık nesnelerden, kendi bölümlerinin toplamlarından başka bir şey olmayanların, eğer varsa, çok az olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir. Bunların, gerçek bütünler olarak, onları yığınlardan ayıran bir yapılışı, bir organik bütünlüğü vardır. Fakat çözümlemeci, onların dediğine göre, a, b, c ve d bölümlerinden özel bir biçim içinde oluşan bir nesneye, atomcu metafiziği yüzünden yalnızca a + b + c + d imiş gibi bakmak zorundadır, bu yüzden de nesnenin doğasının tümüyle yanlış bir açıklamasını verir.

Gerçek bütünler üzerinde en sürekli konuşanlar olarak Gestalt ruhbilimcilerini dinlersek, böyle bir bütünü, her bölümünün özellikleri, bir ölçüde, bütün içindeki yerlerine bağlı olan bir birlik olarak tanımlamakla, gerçek ya da organik bütünlerin varoluşunu bir deneysel olgu olarak kabul edebiliriz. Eğer analitik yöntem bu olgunun bir yadsımasını gerektirseydi, gerçekten yanlış bir yöntem olurdu. Oysa gerçekte analitik yöntemin geçerliği, nesnelerin doğası üzerine herhangi bir deneysel, hele metafizik, önvarsayıma bağlı değildir. Çünkü filozof, bir çözümlemeci olarak, nesnelerin fiziksel özellikleriyle doğrudan ilgilenmez. O yalnızca, bizim onlardan ne yolda söz ettiğimizle ilgilidir.

Başka deyimle, felsefe önermeleri, öznitelik (*character*) yönünden, olgusal değil dilseldir, yani fiziksel, giderek zihinsel nesnelerin davranışlarını betimlemezler; tanımları ya da tanımların biçimsel so-

nuçlarını anlatırlar. Buna göre felsefenin, mantığın bir bölümü olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, ileride göreceğimiz gibi, bir arı mantıksal araştırmanın özniteliksel belirtisi, onun deneysel olgularla değil, bizim tanımlarımızın biçimsel sonuçlarıyla ilgili olmasıdır.

Bundan da, felsefenin hiçbir yoldan bilimle yarışa girmediği sonucu çıkar. Felsefi ve bilimsel önermeler arasındaki tip ayrımı öyledir ki, onlar birbirlerine, anlaşılır biçimde, karşı çıkamazlar. Bu da felsefi çözümlemenin olabilirliğinin her türlü deneysel kabullerden bağımsız oluşunu açıklar. Felsefi çözümlemenin metafizik kabullerden bağımsız oluşu daha da açık bir durumdur. Çünkü, tanım sağlamanın ve onların biçimsel sonuçlarını irdelemenin, dünyanın çıplak tikellerden oluştuğunun ya da başka bir metafizik dogmanın anlamsız savlamasını gerektirdiğini düşünmek saçmadır.

Felsefi çözümlemenin doğası konusundaki yaygın yanlış anlamaya her şeyden çok katkıda bulunan şey, gerçekte dilsel olan önerme ya da soruların, çokluk, onların olgusalmış gibi görüneceği biçimde anlatılması olgusudur.[6] Bunun çarpıcı bir örneğini, bir özdeksel cismin aynı anda iki yerde birden bulunamayacağı önermesi verir. Bu bir deneysel önermeye benzer; bir deneysel önermenin mantıksal kesinlikte olabileceğini kanıtlamak isteyenler sürekli olarak buna başvururlar. Fakat daha eleştirel bir denetleme, bunun deneysel değil, dilsel olduğunu gösterir. Bu yalnızca, belli sözsel uzlaşımlara göre, aynı görsel ya da dokunsal duyu-alanında iki duyu-içeriğinin birden ortaya çıktığı önermesinin, bunların aynı özdeksel şeye ilişkin oldukları önermesiyle bağdaşmadığı olgusunu saptamaktadır.[7] Bu da, gerçekten, zorunlu bir olgudur. Fakat bunun, nesnelerin deneysel özellikleri üzerine kesin bilgimiz olduğunu gösterir en ufak bir yönü yoktur. Çünkü zorunluluğu, yalnızca, ilgili sözcükleri özel bir biçimde kullanmamızdan gelir. Bizim, tanımlarımızı, "Bir nesne iki yerde birden bulunamaz," tümcesini, zorunlu bir doğru yerine bir iç-çelişki anlatmaya dönüşecek biçimde değiştirmemize engel olacak bir mantıksal neden yoktur.

Bir deneysel olgunun saptanması gibi görünen dilsel olarak zorun-

6. Carnap bu noktayı vurgulamıştır. Bizim "dilsel" önermelerin "olgusal" ya da "yalancı-olgusal" olarak anlatılışından söz ettiğimiz yerde o "Pseudo-Objectsatze" ya da "quasi-syntaktische satze"nin "Formale Redewise" karşıtı olarak "Inhaltliche"de anlatıldığını söyler. Bkz. *Logische Syntax der Sprache*, V. Bölüm.

7. Benim "Particulars and Universals" adlı yazıma bakınız. *Proceedings of the Aristotelean Society* içinde, 1933-4, ss. 54-5.

lu önermenin iyi bir başka örneği de, "Bağıntılar tikeller değil, tümellerdir," önermesidir. Bunun, "Ermeniler müslüman değil hıristiyandır," türünden bir önerme olduğu sanılabilir, fakat bu yanlıştır. Çünkü, ikincisinin belli bir insan topluluğunun dinsel kılgılarını ilgilendiren bir deneysel varsayım olmasına karşın, birincisi "şeyler" üzerine değil, doğruca "sözcükler" üzerine bir önermedir. Onun saptadığı şey, bağıntı-simgelerinin, tanımları gereği, nesnelerin simgelerinin öbeğine girmeyip özniteliklerin simgelerinin öbeğine girdiği olgusudur.

Bağıntıların tümeller olduğu savlaması "Bir tümel nedir?" sorusunu doğurur; bu soru da, geleneksel olarak kabul edildiği gibi, belli gerçek nesnelerin özniteliği üzerine bir soru değil, belli bir terimin tanımının aranmasıdır. Yazmış olduğumuz gibi, felsefe, böyle olgusal görünüp de olgusal olmayan sorularla doludur. Böylece, özdeksel nesnenin doğasının ne olduğunu sormak, "özdeksel nesne"nin bir tanımını aramaktır ve bu, kısaca göreceğimiz gibi, özdeksel nesneler üzerine önermelerin duyu-içerikleri üzerine önermelere nasıl çevrilebileceğini (*translate*) sormaktır. Bunun gibi, sayının ne olduğunu sormak da tamsayılar üzerine önermeleri öbekler üzerine önermelere çevirmenin olanaklı olup olmadığını sormaktır.[8] Aynı şey "x nedir?" ya da "x'in doğası nedir?" biçimindeki bütün başka felsefi sorulara da uygulanır. Bunların hepsi tanımların ve ileride göreceğimiz gibi, özel bir türden tanımların aranmasıdır.

Dilsel sorular üzerine "olgusal" dilde yazmak yanıltıcı olmakla birlikte, çokluk, kısalık açısından, bu uygun olur. Biz de bundan her zaman kaçınmayacağız. Fakat kimsenin, bu uygulamaya bakarak, filozofun deneysel ya da metafizik bir araştırmaya giriştiğini varsaymak yanlışlığına düşmemesi önemlidir. Biraz gevşek bir konuşmayla, filozofun, olguları, kavramları, giderek nesneleri çözümlediğini söyleyebiliriz. Fakat bunların, doğruca, onun ilgili sözcüklerin tanımıyla uğraştığını söylemenin bir yolu olduğunu açığa vurmamız gerekir.

8. Krş. Rudolf Carnap, *Logische syntax der sprache*, V. Bölüm, 79 B ve 84.

III

FELSEFİ ÇÖZÜMLEMENİN DOĞASI

Felsefenin tanımlar sağladığını öne sürmemizden, filozofun işlevinin alışılmış anlamda bir sözlük derlemek olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü felsefenin sağlaması gereken tanımlar, sözcüklerde bulmayı beklediklerimizden ayrı türdendir. Bir sözcükte, başlıca, *belirtik* (*explicit*) diyebileceğimiz tanımları; felsefedeyse *kullanımdaki* (*in use*) tanımları ararız. Kısa bir açıklama bu ayrımın doğasını daha belirli kılabilir.

Bir simgeyi *belirtik* olarak tanımlamak için, onunla eşanlamlı olan bir başka simge ya da simgesel anlatımı ortaya koyarız. "Eşanlamlı" sözcüğünün buradaki kullanılışı o yoldadır ki, bir dildeki iki simgeden, eğer ve ancak, ikisinin de anlamlı olarak içinde yer alabileceği bir tümcede, birinin doğruca ötekinin yerine konmasıyla her zaman birincisiyle eşdeğer bir tümce ortaya çıkıyorsa, bu iki simgeye eşanlamlı denir. Aynı dilin iki tümcesi, eğer ve ancak, bunlardan biriyle birlikte bulunan belli bir tümceler takımının gerektirdiği her tümceyi ötekiyle birlikte olan aynı takım da gerektiriyorsa bu iki tümcenin eşdeğer olduğunu söyleriz. "Gerektirme" (*entail*) sözcüğünün bu anlamıyla, bir t tümcesiyle anlatılan bir önerme bir s tümcesiyle anlatılan önermeden çıkarılabiliyorsa, s, t'yi gerektirir denir; p önermesinin yadsınmasının q'nun savlanmasıyla çelişkili olması durumunda da, p, q'dan çıkarılabilir ya da onun sonucudur denir.

Bu ölçütlerin edinilmiş olması, olağan konuşmada verilen tanımlardan büyük bölümünün *belirtik* tanımlar olduğunu görmemizi sağlar. Özellikle Aristoteles'ci mantıkçıların çok dikkat ettikleri *per genus et differentiam* tanım sürecinin her zaman, yukarıdaki anlamda belirtik olan tanımlar verdiğini belirtmekte yarar var. Böylece, bir gözcüyü göz doktoru diye tanımladığımızda, İngiliz dilinde "gözcü" ve "göz doktoru" simgelerinin eşanlamlı olduğunu savlamış oluyoruz. Genel

olarak denebilir ki, bu biçimdeki tanımlarla bağıntılı olarak mantıkçıların tartıştığı bütün sorunlar, belli bir dilde belli bir terim için eşanlamlı sözcükler bulmanın olabilir yollarıyla ilgilidir. Biz bu konulara kendiliğimizden girmeyeceğiz; çünkü bunlar bizim şu sıradaki felsefenin yöntemini açıklama amacımızla ilgili değildir. Daha önce de dediğimiz gibi, filozof, *belirtik* tanımların değil *kullanımdaki* tanımların sağlanmasıyla ilgilidir.[1]

Kullanımdaki bir simgeyi, onun başka bir simgenin eşanlamlısı olduğunu söyleyerek değil de, onun içinde anlamlı olarak ortaya çıktığı tümcelerin, tanımlananın (*definiendum*) kendini de, onun hiçbir eşanlamlısını da içermeyen eşdeğer tümcelere nasıl çevrilebildiğini göstererek yaparız. Bu sürecin iyi bir örneklemesini Bertrand Russell'ın, olağan anlamıyla bir kuram olmayıp, "şöyle ve şöyle" biçimindeki bütün tümcelerin tanımlanması gereken yolu gösteren, belirli betimlemeler kuramı sağlar.[2] Bu kurama göre, bu biçimdeki bir simgesel anlatımı içeren her tümce, bu tür bir anlatımı içermeyen fakat, belli bir özelliği bir ve ancak bir nesnenin taşıdığını ya da hiçbir nesnenin belli bir özelliği taşımadığını savlayan bir alt-tümce içeren bir tümceye çevrilebilir. Böylece, "Yuvarlak kare var olmaz," tümcesi, "Hiçbir nesne hem kare hem de yuvarlak olamaz," tümcesiyle eşdeğerdir; "Waverly'nin yazarı İskoçtur," tümcesi de "Waverly'yi bir ve yalnız bir kişi yazdı ve bu kişi İskoçtu," tümcesi ile eşdeğerdir.[3] Bu örneklerden birincisi bize, bir olumsuz varoluşsal tümcenin öznesi olarak ortaya çıkan bir belirli betimleyici cümleciğin (*phrase*) elenme yolunun tipik bir örneğini; ikincisi de, başka tipten herhangi bir tümcenin herhangi bir yerinde ortaya çıkan herhangi bir belirli betimleyici cümleciğin elenme yolunun tipik bir örneğini sağlar. Demek ikisi birden, belirli bir betimleyici cümlecik içeren herhangi bir tümcede anlatılan şeyin, öyle bir cümlecik kullanmadan nasıl anlatılacağını gösteriyorlar. Böylece, bize bu tümcelerin bir kullanımda-tanımını sağlamış oluyorlar.

Bütün iyi tanımlarda olduğu gibi, betimleyici tümcelerin bu tanımının etkisi de belli tümceler üzerindeki anlayışımızı artırmaktır. Bu, tanımı yapanın, yalnızca başkalarına değil kendine de sağladığı bir yarardır. Buna karşı denebilir ki, onun, o tümcelerde ortaya çıkan simge-

1. Bu bildirimin nitelenmesinin gerekli olduğu "Giriş"te gösterilmiştir.
2. Bkz. *Principia Mathematica*, "Giriş". III. Bölüm ve "Introduction to Mathematical Philosophy", XVI. Bölüm.
3. Bu, kesin biçimde doğru değildir, bkz. "Giriş".

leri tanımlayabilmesi için, tümceleri daha önceden anlamış olması gerekir. Fakat bu ilk anlamanın, o tümcelerin anlattıkları önermelerin kılgıda ne türden durumları doğruladığını söyleyebilme yeteneğinin daha üstüne çıkması gerekmez. Belirli betimleyici cümlecikler içeren tümceler konusunda bu tür bir anlayış, yuvarlak kare ya da şimdiki Fransa kralı gibi tözsel varlıklar bulunduğuna inananlarda da bulunabilir. Fakat onların bunu öne sürmeleri, bu tümceleri anlayışlarının eksik olduğunu gösterir. Çünkü onların metafiziğe düşmeleri, belirli betimleyici cümleciklerin işaret simgeleri olduğu biçimindeki naif kabulün sonucudur. Russell'ın tanımının verdiği daha açık anlayışın ışığında, bu kabulün yanlış olduğunu görüyoruz. Bu sonuca, herhangi bir betimleyici cümleciğin belirtik tanımıyla varılamazdı. İstenen şey, bu tür cümlecikleri içeren tümcelerin, onların mantıksal karmaşıklığı denen şeyi açıklayacak olan bu tür bir çevirisiydi. Genellikle diyebiliriz ki, bir felsefi tanımın amacı, dilimizde belli tipteki tümceleri iyi anlamamış olmaktan doğan karışıklıklar herhangi bir simgenin bir eşanlamlısının sağlanmasıyla giderilemediği, ya da eşanlamlıların da karışıklıkları doğuran simgeyle aynı yoldan bulanık olduğu durumlarda bu karışıklıkları gidermektir.

Herhangi bir dilin felsefe bakımından tam bir aydınlatılması, önce bu dildeki anlamlı tümce tiplerinin sayıp dökülmesi, ondan sonra da değişik tipten tümceler arasındaki eşdeğerlik bağıntısının açıklanması demektir. Burada açıklanması gereken bir nokta da, eğer iki tümce, birindeki her simge karşılığında ötekinde de aynı türden bir simge bulunacak biçimde birbiriyle bağlantılıysa bunlara aynı tipten tümceler dendiği; iki simgeden birinin, anlamlı bir tümceyi anlamsız bir söz yığınına dönüştürmeden ötekinin yerine geçmesinin her zaman olanaklı olması durumunda da bunlara aynı tipten simgeler dendiğidir. Bu türden bir kullanımdaki-tanımlar dizgesi, söz konusu dilin yapısı denen şeyi açıklar. Böylece, Russell'ın "belirli betimlemeler kuramı" türünden herhangi özel bir felsefi "kurama" belli bir dilin bir bölümünün açıklanması diye bakabiliriz. Russell'ın durumunda bu dil, günlük İngiliz dili ya da Fransızca ya da Almanca gibi İngilizce'yle aynı yapılıştaki başka bir dildir.[4] Bu bağlamda konuşulan dille yazılan dil arasında bir ayrım yapma zorunluluğu yoktur. Bir felsefi tanımın geçerliği söz

4. Bu, bütün İngilizce konuşan toplulukların gerçekte tek bir belirli simgeler dizgesi kullandığı anlamında alınmamalıdır.

konusu olduğunda, tanımlanan simgeye, görünür imlerden ya da seslerden oluşuyor diye bakmamızın bir önemi yoktur.

İngilizce gibi bir dilin yapılışını karmaşıklaştıran bir etmen de, çokanlamlı simgelerin yaygınlığıdır. Bir simge eğer. duyulur biçimleriyle, yalnızca birbiriyle değil de başka bir simgenin öğeleri olan imlerle de özdeş olan imlerden oluşuyorsa, ona çokanlamlı denir. Çünkü iki imin aynı simgenin öğeleri olabilmesi için, bunlar arasında yalnızca biçim özdeşliği değil, kullanım özdeşliği de bulunmalıdır. Eğer yalnızca im biçimine göre düşünseydik, "O, şu kitabın yazarıdır," tümcesindeki "dir" ile "Kedi bir memelidir," tümcesindeki "dir"in aynı simge olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Oysa tümcelerin çevirisini yaptığımızda, birincisinin "Şu kitabı başkası değil, o yazdı," ile, ikincisinin de "Memeliler öbeği kediler öbeğini içerir," ile eşdeğer olduğunu görürüz. Bu da gösteriyor ki, bu örnekteki "dir"lerden her biri, ötekiyle karıştırılmaması gereken bir çokanlamlı simgedir ve bunun, yine "dir" biçimiyle oluşturulan, varoluş, öbek üyeliği, özdeşlik ve gerektirme simgeleriyle de karıştırılmaması gerekir.

Bir simgenin, duyulur biçimleriyle ve anlamlarıyla, birbiriyle özdeş olan imlerden oluştuğunu ve bir imin de, gerçek anlamı vermekte kullanılan bir duyu-içeriği ya da duyu-içerikleri dizisi olduğunu söylemek, bir imgenin bir duyu-içerikleri topluluğu ya da dizgesi olduğunu söylemek demek değildir. Çünkü b, c, d... gibi belli nesnelerden bir e nesnesinin öğesi diye, e'den de b, c, d...'den oluşan bir nesne diye söz ettiğimiz zaman, bu öğelerin, kolumun, bedenimin bir bölümü oluşu ya da kitaplığımdaki belli bir kitaplar takımının benim kitaplarımın bir bölümü oluşu anlamında e'nin bir bölümünü oluşturduğunu söylemiş olmuyoruz. Bizim söylediğimiz şey, içinde e'nin bulunduğu bütün tümcelerin, e'nin kendisinin ya da e ile eşdeğer herhangi bir simgeyi içermeyen fakat b, c, d... simgelerini içeren tümcelere çevrilebildiğidir. Böyle bir durumda biz e'nin, b, c, d...'den oluşan bir mantıksal yapı olduğunu söyleriz. Mantıksal yapıların doğasını da, genellikle mantıksal yapıları belirten simgelerin araya sokulmasının, bizim bu yapıların öğeleriyle ilgili karmaşık önermeleri göreli olarak yalın biçimde anlatmamıza olanak veren bir düzenleme olduğunu söyleyerek açıklayabiliriz.

Söylenmemesi gereken şey, mantıksal yapıların yapıntı nesneler olduklarıdır. Çünkü örneğin İngiliz devletinin bireylerden kurulan bir mantıksal yapı; üzerinde yazı yazdığım masanın da duyu-içeriklerin-

den kurulan bir mantıksal yapı olmalarına karşın, İngiliz devletinin de, bu masanın da, Hamlet'in ya da bir ılgımın (serap) yapıntı olduğu anlamda yapıntı oldukları doğru değildir. Gerçekten, masaların duyu-içeriklerinden kurulan mantıksal yapılar olduğu savlaması, masaların yapıntı şeyler olduğu savlamasının, yanlış olmakla birlikte, bir olgusal savlama olduğu anlamında olgusal bir savlama değildir. Bu, bir mantıksal yapı kavramı üzerinde yaptığımız açıklamaların göstermiş olması gerektiği gibi, "masa" simgesinin, belirtik olarak değil fakat kullanımda, duyu-içeriklerinin yerini tutan belli terimler içinde tanımlanabilir olduğu anlamına gelen bir dilsel savlamadır. Bu da, daha önce gördüğümüz gibi, "masa" simgesini ya da İngilizce'yle aynı yapılıştaki herhangi bir dilde onun karşılığı olan simgeyi içeren tümcelerin hepsi, aynı dilde bu simgeyi ya da onun herhangi bir eşanlamlısını içermeyip de duyu-içerikleri yerini tutan belli simgeleri içeren tümcelere çevrilebilir demektir; ve bu kabaca, bir masa üzerine bir şey söylemek, her zaman, duyu-içerikleri üzerine bir şey söylemektir diyerek anlatılabilir. Doğal olarak bu, bir masa üzerine bir şey söylemenin, ilgili duyu-içerikleri üzerine de aynı şeyi söylemek olduğu anlamına gelmez. Örneğin "Şimdi masa başında oturuyorum," tümcesi, ilke olarak, masadan hiç söz etmeyip yalnızca duyu-içeriklerinden söz eden bir tümceye çevrilebilir. Fakat bu, ilk tümcedeki "masa" simgesi yerine doğruca bir duyu-içeriği simgesi koyabileceğimiz anlamına gelmez. Böyle bir şey yaparsak, yeni tümce, eskisiyle eşdeğer olmak şöyle dursun, anlamsız bir söz dizisinden başka bir şey olmaz. Masa üzerine bir tümceyle eşdeğer olan fakat masa yerine duyu-içeriklerinden söz eden bir tümce elde etmek için, ilk tümcenin tümüyle değişmesi gerekir. Gerçekte bu da, masaların duyu-içeriklerinden oluşan mantıksal yapılar olduğunu söylemenin, "masa" simgesinin, duyu-içerikleri yerini tutan simgeler terimleri içinde belirtik olarak tanımlanabilir olduğunu değil de, yalnızca, onun kullanımda böyle tanımlanabildiğini söylemek olduğu olgusunun gereğidir. Çünkü görmüş olduğumuz gibi, bir kullanımda-tanımın işlevi, bize bir simgenin eşanlamlısını sağlamak değil, belli türden tümcelerin çevirisini yapabilmemizi sağlamaktır.

Bir özdeksel şey üzerine olan tümceleri duyu-içerikleri üzerine olan tümcelere çevirmek için edimsel bir kural verme sorunu, ki buna özdeksel nesnelerin duyu-içeriklerine "indirgenmesi" sorunu denebilir, geleneksel algılama sorununun başlıca felsefi bölümüdür. Algılama üzerine yazan ve "bir özdeksel şeyin doğası"nı belirtmeye koyulan

yazarların, kendilerini bir olgusal sorunu tartışıyormuş gibi gördükleri doğrudur. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, bu bir yanılgıdır. "Bir özdeksel şeyin doğası nedir?" sorusu, bu biçimdeki herhangi başka bir soru gibi, bir tanım isteği olarak dilsel bir sorudur. Buna yanıt olarak ortaya atılan önermeler de, olgusal görünecek biçimde anlatılabilmelerine karşın, dilsel önermelerdir. Bunlar, simgelerin gösterdiği şeylerin özellikleri üzerine değil, simgelerin bağıntıları üzerine olan önermelerdir.

Bu noktayı, "algılama" sorunuyla ilgili olarak, vurgulamak zorunludur; çünkü, günlük dilimizde gerekli simgelerin bulunmayışı yüzünden, duyu-içeriklerinin özelliklerini belli bir kesinlikle betimleyemeyişimiz olgusu, bu sorunun çözümünün olgusal terim düzeni içinde verilmesini uygun kılar. Biz, özdeksel şeyler üzerine konuşmanın, her birimiz için, duyu-içerikleri üzerine konuşma oluşu olgusunu, her birimizin özdeksel şeyleri duyu-içeriklerinden "yaptığını" söyleyerek anlatırız: Ve iki simge türü arasındaki bağıntıyı, bu "yapım"ın ilkelerinin neler olduğunu göstererek açıklarız. Başka deyimle, "Bir özdeksel şeyin doğası nedir?" sorusu, bir insanın iki duyu-içeriğinin aynı özdeksel şeyin öğeleri olabilmesi için onlar arasında bulunması gereken bağıntıların neler olduğunu, genel terimler içinde, belirterek yanıtlanır. Burada ortaya çıkıyormuş gibi görünen, duyu-içeriklerinin öznelliğiyle özdeksel şeylerin nesnelliğini bağdaştırma güçlüğü, bu kitabın başka bir bölümünde ele alınacaktır.[5]

Bu "algılama sorunu" için şimdi vereceğimiz çözüm, felsefi çözümleme yönteminin yeni bir örneklemesi görevini yapacaktır. Sorunu yalınlaştırmak üzere aşağıdaki tanımları kullanacağız. İki duyu-içeriği arasında bir nitelik ayrımı yoksa ya da sonsuz küçük bir ayrım varsa, bunların birbirine doğrudan benzediğini söyleriz; eğer bu iki duyu-içeriği, kendileri doğrudan benzer olmayıp da bir dizi doğrudan benzeyişlerle birbirlerine bağlıysalar, bunların birbirlerine dolaylı yoldan benzediklerini söyleriz; bu dolaylı benzerlik öyle bir bağıntıdır ki, bunun olabilirliği, sonsuz küçük nitelik ayrımlarının göreli ürününün,[6] nitelik açısından seçilebilir bir ayrım oluşu olgusuna bağlıdır. Ayrıca, iki görsel ya da dokunsal duyu-içeriği, bir dizi gerçek ya da olabilir du-

5. VII. Bölüm.

6. İki R ve S bağlantısının göreli ürünü x ile z arasındaki öyle bir bağıntıdır ki, arada bir y terimi vardır ve x'in y'ye bağıntısı R; y'nin z'ye bağıntısı da S'dir. Bkz. *Principia Mathematica*, "Giriş", I. Bölüm.

yu-alanlarının ardışık üyelerine ilişkin olup, her birinin kendi duyu-alanlarındaki konumu bakımından aralarında hiç ayrım bulunmaz ya da sonsuz küçük ayrım bulunursa, bu iki duyu-içeriğinin doğrudan sürekli olduğunu söyleriz; bunlar, böyle doğrudan sürekliliklerin gerçek ya da olabilir bir dizisiyle birbirine bağlıysalar, bunların dolaylı yoldan sürekli olduğunu söyleriz. Yine burada açıklanması gerekiyor, bir duyu-deneyinin ya da bir duyu-deneyinin bir bölümü olan bir duyu-alanının ya da bir duyu-alanının bir bölümü olan bir duyu-içeriğinin, edimsel karşıtı olarak, olabilir olduğunu söylemek, onun daha önce bir olgu olarak ortaya çıktığını ya da bundan sonra çıkacağını değil, belli koşulların yerine gelmesiyle ortaya çıkabileceğini söylemektir. Böylece, bir özdeksel şeyin hem edimsel hem de olabilir duyu-içeriklerinden oluştuğu söylendiğinde, bütün savlanan şey, bir özdeksel şeyden söz eden tümcelerin çevirileri olan duyu-içeriklerinden söz eden tümcelerin, hem koşulsuz (*categorical*) hem de koşullu (*hypothetical*) olduğudur. Bu durumda, olabilir duyu-içeriği ya da duyu-deneyi kavramı, alışılmış bir koşullu bildirim kavramı kadar karşı çıkılmaz oluyor.

Bu başlangıç tanımlarına dayanarak, bir insanın herhangi iki görsel duyu-içeriği için, ya da herhangi iki dokunsal duyu-içeriği için, bunlar, eğer ve ancak, belli bakımlardan doğrudan ya da dolaylı bir benzerlik bağıntısıyla ve doğrudan ya da dolaylı bir süreklilik bağıntısıyla birbirine bağlıysalar, onların aynı özdeksel şeyin öğeleri olduğu savlanabilir. Bu bağıntıların ikisi de hem bakışımlı (*symmetrical*) (yani B ile A arasında bulunmadığı sürece A ve B terimleri arasında da bulunması olanaksız bir bağıntı), hem de geçişli (*transitive*) (yani bir A terimiyle başka bir B terimi arasında ve B terimiyle de başka bir C terimi arasında bulunması A ile C arasında da bulunmasını gerektiren bir bağıntı) olduklarına göre, bundan, bu bağıntılar aracılığıyla kurulan görsel ve dokunsal duyu-içeriği takımlarının ortak bir üyelerinin bulunamayacağı sonucu çıkar. Bu da, hiçbir görsel ya da dokunsal duyu içeriğinin, bir tek özdeksel şeyden başkasının bir üyesi olamayacağı anlamına gelir.

Bir özdeksel şey kavramının çözümlenmesinde, bundan sonraki ilk adım, bu ayrı ayrı görsel ve dokunsal duyu-içeriği takımlarının birbiriyle nasıl bağlanmış olduklarını göstermektir. Bu da, bir kimsenin görsel ve dokunsal takımlarından herhangi ikisinin, en küçük görsel derinlikte bulunan görsel takımın her öğesi, en küçük dokunsal derinlikte bulunan dokunsal takımın bir öğesi olarak aynı duyu-deneyinin bir bölümünü oluşturduğu zaman aynı özdeksel şeye ilişkin olduğu

söylenerek gerçekleştirilebilir. Burada görsel ve dokunsal derinliğin ancak örnekle tanımını (*ostensive definition*) yapabiliriz. Bir görsel ya da dokunsal duyu-içeriğinin derinliği, onun uzunluğu ya da genişliği gibi, bir duyulur özelliğidir. Bunu da, bir görsel ya da dokunsal duyu-içeriğinin, gözlemcinin bedeninden daha uzakta olduğu zaman derinliğinin de daha büyük olduğunu söyleyerek betimleyebiliriz, yeter ki bunun bir tanım olarak yapılmadığını belirtelim. Çünkü tanımlayıcı tümceler, kendileri de özdeksel şeyler olan insan bedeninden söz ettiği zaman bu, bir özdeksel şeyin duyu içeriklerine "indirgenişini" açıkça değerden düşürür. Ancak biz, belli duyu-içeriklerini betimlemek istediğimizde özdeksel şeylerden söz etmek zorundayız, çünkü dilimiz öylesine yoksuldur ki, onların özelliklerinin ne olduğunu açıklamak için başka sözsel aracımız yoktur.

Tikel özdeksel şeylere ilişkin olarak kabul edilen tat, ses ya da koku duyu-içeriklerine gelince, bunlar, dokunsal duyu-içerikleriyle birlikte olup biçimleri belirtilerek öbeklendirilebilir. Böylece, tat duyu-içeriklerini, eşanlamlı olarak damağın ya da dilin deneyinde ortaya çıkan dokunma duyu-içeriklerini yüklediğimiz aynı özdeksel şeye yükleriz. Bir özdeksel şeye işitsel ya da kokusal bir duyu-içeriği yüklediğimiz zaman da, onun tekbiçimli nitelikte, fakat derece derece yoğunluğu artan, zaman içinde sürekli bir olabilir sesler ya da kokular dizisinin bir üyesi olduğunu görürüz, bu dizi de, olağan olarak ses ya da kokunun geldiği yere doğru gidişte deneye girdiği söylenen dizidir; bu duyu-içeriğini de, ses ve kokunun dizideki en büyük yoğunluğu bulduğu anda deneye giren dokunma duyu-içeriğini yüklediğimiz şeye yükleriz.

Bir özdeksel şey kavramının çözümlenmesine giriştiğimize göre, bundan sonra bizden istenecek şey, özdeksel şeylerin "gerçek" niteliklerinden söz eden tümcelerin çevirisi için bir kural sağlanmasıdır. Bu soruyu, belli bir niteliğin belli bir özdeksel şeyin gerçek niteliği olduğunu söylemek, o niteliğin, nesnenin söz konusu nitelikleri taşıyan öğeleri arasında en uygun biçimde ölçülen öğeleri belirlediğini söylemektir, diye yanıtlarız. Böylece, bir meteliğe bakıp da onun kılığının gerçekte yuvarlak olduğunu savladığım zaman, benim edimsel olarak gözlemlemekte olduğum meteliğin öğesi olan duyu-içeriğinin kılığının yuvarlak olduğunu, hele meteliğin bütün görsel ya da dokunsal öğelerinin kılığının yuvarlak olduğunu hiç savlıyor değilim; benim savladığım şey, yuvarlak kılığın, kılık ölçülerinin en uygun biçimde yapıldığı görüş açısından deneye giren meteliğin öğelerini belirlediği-

dir. Bunun gibi, yazı yazdığım kâğıdın rengi her zaman ak olarak görünmese bile onun gerçek renginin ak olduğunu savlarım; çünkü aklık, kâğıdın, renklerin en iyi ayırt edildiği koşullar altında deneye girdiği durumdaki görsel öğelerini belirlemektedir. Son olarak da, özdeksel şeyler arasındaki nitelik ve konum bağıntılarını, bu tür "ayrıcalıklı" öğeler arasında ortaya çıkan nitelik ve konum bağıntılarının terimleri içinde tanımlarız.

Özdeksel şeylerin yerini tutan simgelerin bu tanımının, daha doğrusu bu tanım taslağının amacı, felsefi çözümleme süreci için özgün örneğimiz olarak verdiğimiz betimleyici tümcelerin tanımında elde ettiğimiz etkiyle aynı türden bir etki elde etmektir. Bu, özdeksel şeylerden söz ettiğimiz tümceler üzerindeki anlayışımızın artmasını sağlar. Bu durumda da doğal olarak daha önceden böyle tümceleri, bir anlamda, anlamaktayızdır. İngiliz dilini kullananlar, kılgıda, "Bu bir masadır," ya da "Metelikler yuvarlaktır," gibi yalın bildirimlerin doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen durumları tanımakta güçlük çekmezler. Fakat bunların, biraz önce, bir özdeksel şey kavramını çözümleyişimizin aydınlığa çıkardığı gizli mantıksal karmaşıklığın ayrımına varmamış olmaları çok da olasıdır. Bunun sonucu olarak da onlar, bütün kurgusal düşüncelerinde bir karışıklık kaynağı olan, özdeksel tözlerin ya da görünen altyapıların varoluşuna inanmak gibi metafizik bir inanç kabul etmeye sürüklenebilirler. Bu tür karışıklıkları dağıtmaya yarayan felsefi tanımın yararı, çevirisini yaptığı tümcelerin görünüşteki önemsizliğiyle ölçülmemelidir.

Kimi kez denir ki, bu tür felsefi tanımların amacı, belli simgelerin ya da simge bileşimlerinin anlamını açıklamaktır. Bu tür konuşmaya karşı söylenecek şey, onun, filozofun çalışmasının kesin bir betimlemesini vermediği, çünkü "anlam" derken aşırı çokanlamlı bir simge kullandığıdır. Tümceler arasındaki eşdeğerlik bağıntısını "anlam" sözcüğünü kullanmadan tanımlayışımızın nedeni budur. Gerçekten, bizim tanımımıza göre eşdeğer olan bütün tümcelerin anlamlarının aynı olduğunun, olağan olarak söylenebileceğinden şüpheliyim. Çünkü öyle sanıyorum ki "s ve t tümcelerinin anlamı aynıdır," biçimindeki bir karmaşık imin, kimi kez, bizden "t ve s tümceleri eşdeğerdir," derken anlattığımız şeyi anlatmak üzere kullanılmasına ya da o anlamda anlaşılmasına karşın, bu tür bir simgenin en genel biçimde kullanılış ya da yorumlanış yolu bu değildir. Yine öyle sanıyorum ki, eğer "anlam" simgesini onun en genel olarak kullanıldığı anlamda kullanacaksak, iki

tümcenin herhangi bir kimse için aynı anlamda olduğunu, birinin ortaya çıkışının o kimsenin düşünce ve eylemleri üzerindeki etkisi ötekinin ortaya çıkışının etkisiyle her zaman aynı değilse söylemememiz gerekir. İki tümcenin, bizim ölçütümüze göre eşdeğer olup da, bunların, dili kullanan birisi üzerinde aynı etkiyi yapmamaları olasılığının bulunduğu açıktır. Örneğin "p bir doğa yasasıdır," "p her zaman güvenilecek bir genel varsayımdır," ile eşdeğerdedir: Fakat "yasa" simgesinin çağrışımları öyledir ki birinci tümcenin, eşdeğerine bakışla, çok değişik bir ruhbilimsel etki yapma olasılığı vardır. Birinci tümce, doğanın düzenliliği, giderek bu düzenliliğin "gerisindeki" bir gücün varoluşu inancını ortaya çıkarır, fakat bunu eşdeğer tümce vermez, gerçekte o inancın ussal bir dayanağı da yoktur. Böylece bu iki tümcenin, "anlam" sözcüğünün bu genel anlamına göre, değişik anlamlar taşıdığı birçok insan vardır. Bunun, doğa yasalarının varsayımlardan başka bir şey olmadığını kabul etmedeki yaygın isteksizliği açıkladığını sanıyorum; tıpkı kimi filozofların, özdeksel şeylerin duyu-içeriklerine indirgenebileceğini kabul edemeyişlerinin, büyük ölçüde, duyu-içeriklerinden söz eden hiçbir tümcenin, onların üzerinde, bir özdeksel nesneden söz eden tümceyle aynı ruhsal-mantıksal etkiyi yapmamasından kaynaklandığı gibi. Fakat, gördüğümüz gibi, bu, böyle iki tümcenin eşdeğer olduğunu yadsımak için geçerli bir neden değildir.

Buna göre, felsefenin simgelerin anlamlarıyla ilgilendiğini söylemekten kaçınmak gerekiyor, çünkü "anlam"ın çokanlamlılığı, aradaki ayrımı göremeyen bir eleştiriciyi, bir felsefi araştırmanın sonucu üzerinde, felsefi araştırmaya değil de, yalnızca, belli simgelerin ortaya çıkışının belli bir insan takımında yaptığı ruhbilimsel etkiyle ilgili bir deneysel araştırmaya uygulanabilecek türden bir ölçüte göre karar vermeye götürür. Gerçekte bu tür deneysel araştırmalar toplumbilimde ve bir dilin bilimsel irdelenmesinde önemli bir öğedir; fakat bunlar felsefeyi oluşturan mantıksal araştırmalardan tümüyle ayrı şeylerdir.

Kimilerinin yaptığı gibi, felsefenin bize, belli simgelerin gerçekte nasıl kullanıldığını anlattığını söylemek de yanıltıcıdır. Çünkü bu, felsefenin önermelerinin, belli bir insan takımının davranışlarıyla ilgili olgusal önermeler olduklarını esinler; oysa durum bu değildir İngiliz dilinde "Waverly'nin yazarı İskoçtu," tümcesinin "Waverly'yi bir ve yalnız bir kişi yazdı ve o İskoçtu," ile eşdeğer olduğunu savlayan filozof, İngilizce konuşan halkların hepsinin ya da büyük bölümünün bu iki tümceyi birbiri yerine kullandığını savlamamaktadır. Onun savladı-

ğı şey, kimi kurallara, yani "doğru" İngilizce'ye özgü kurallara göre "Waverly'nin yazarı İskoçtu"nun belli bir tümceler takımıyla birlikte olarak gerektirdiği her tümceyi, bu takımın "Waverly'yi yazan bir ve yalnızca bir kişiydi, o kimse de İskoçtu." ile birlikte de gerektirdiğidir. İngilizce konuşan halkların, kullanmakta oldukları sözsel anlaşmaları kullanmak zorunda oluşları gerçekte deneysel bir olgudur. Fakat İngilizce'yi ya da herhangi bir dili belirleyen gerektirme kurallarından eşdeğerlik bağıntılarının çıkarılması arı mantıksal bir etkinliktir; işte felsefi çözümleme, herhangi bir halk kümesinin dilsel alışkılarının deneysel irdelenmesini değil de, bu mantıksal etkinliği içerir.[7]

Böylece tanımların uygulamayı amaçladığı dili belirlerken filozof, yalnızca, tanımları çıkardığı uylaşımları betimlemektedir; tanımların geçerliği de, yalnızca, bu uylaşımlarla bağdaşabilir olmalarına bağlıdır. Gerçekte çoğu durumlarda tanımlar, olguda, halkın bir kümesince edimsel olarak gözetilen uylaşımların karşılığı olan uylaşımlardan çıkarılmıştır. Bunun böyle olması, bir açıklama aracı olarak tanımın yararlılığının zorunlu koşuludur. Fakat böyle bir karşılıklılığın varoluşunu, her zaman, tanımların edimsel olarak savladığı şeyin bir bölümü olarak kabul etmek de yanlış olur.[8]

Şunu da belirtmek gerek, eğer bir dilin biçimlerinin öbeklendirilmesi için, yapılışı bilinen simgelerin yapay bir dizgesini kullanma olanağı varsa, o dilin çözümleme süreci kolaylaşmış olur. Bu tür bir simgeciliğin en iyi bilinen örneği, Russell ile Whitehead'in *Principia Mathematica*'da kullandıkları, lojistik denen dizgedir. Fakat çözümlemenin yapıldığı dilin, çözümlemesi yapılmakta olan dilden başka bir dil olması zorunlu değildir. Eğer öyle olsaydı, biz de, bir zamanlar Rusell'ın yaptığı gibi, "Her dilin o dilde üzerinde hiçbir şey söylenemeyen bir yapılışı vardır, fakat birinci dili anlatacak, kendisininkinden başka bir yapılışı bulunan başka bir dil bulunabilir ve dillerin bu aşama

7. Filozofun her zaman yapay bir dille uğraştığını söylemek için de bir neden vardır. Çünkü sözcükleri edimsel kullanışımızda izlediğimiz uylaşımlar tümüyle dizgesel ve kesin değildir.

8. Böylece. felsefedeki bir karşıtımın savını çürütmek istediğimde halkın dilsel alışkılarını ileri sürmem. Onun tanımlarının bir çelişki içerdiğini kanıtlamaya çalışırım. Örneğin onun "A serbest bir kimsedir"in, "A'nın eylemleri nedensizdir"le eşdeğer olduğunu ileri sürdüğünü kabul edelim. Bu durumda ben onun savını çürütmek için, ona, "A serbest bir kimsedir"i "A eylemlerinden törel olarak sorumludur"un gerektirdiğini, oysa "A'nın eylemlerinin nedensiz olduğu"nun "A eylemlerinden törel olarak sorumlu değildir"i gerektirdiğini kabul ettirmeye çalışırım.

dizisinin bir sonu yoktur,"[9] biçimindeki düşüncesini kabul etmek zorunda kalırdık. Bunun, bir dilin yapılışından o dilin kendisiyle söz etmenin, mantıksal aykırılıkların ortaya çıkmasına neden olabileceği inancıyla yazıldığı düşünülebilir.[10] Fakat daha sonra Carnap, böyle bir çözümlemeyi gerçekleştirerek, kendi çözümlemesinde bir dilin iççelişkiye düşülmeden kullanılabileceğini göstermiş oldu.[11]

9. L. Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'unun "Giriş"i, s. 23.

10. Mantıksal aykırılıklar üzerine, bkz. Russell ve Whitehead, *Principia Mathematica*, "Giriş", II. Bölüm; F. P. Ramsey, *Foundations of Mathematics*, s. 1-63; Lewis ve Langford, *Symbolic Logic*, XIII. Bölüm.

11. Bkz. *Logische Syntax der Sprache*. I. ve II. Bölüm.

IV

ÖNSEL

Bizim kabul ettiğimiz felsefe görüşünün, deneyciliğin bir biçimi olarak betimlenmesinin yerinde olacağını sanıyorum. Çünkü bir deneycinin özniteliği, her olgusal önermenin duyu-deneyine yöneltimde bulunması gereğine dayanarak metafizikten kaçınmaktır. Bir çözümleme etkinliği olarak felsefe yapma kavramı, deneycilerin geleneksel kurumları arasında bulunmasa bile, bunun, onların uygulamalarında örtük olarak bulunduğunu gördük. Bir yandan şunun da açıklanması gerekir; biz kendimize deneyci derken, genellikle deneycilikle birlikte giden ruhbilimsel öğretilerden herhangi birine inandığımızı da kabul etmiş olmuyoruz. Çünkü bu öğretiler geçerli olsaydılar bile, bunların geçerliği, herhangi bir felsefi savın geçerliğinden bağımsız olurdu. Bu, bizim deneyciliğimizin dayandığı arı mantıksal düşüncelerle değil, ancak gözlemle saptanabilirdi.

Deneyci olduğumuzu kabul ettikten sonra, şimdi de, deneyciliğin bütün biçimleri için genellikle ortaya atılan karşı çıkmayı, yani deneyci ilkelerle, zorunlu doğruluktaki bilgilerimizin açıklanmasının olanaksız olduğu biçimindeki karşı çıkmayı ele almamız gerekiyor. Çünkü, Hume'un kesinlikle gösterdiği gibi, geçerliği edimsel deney sınamasına bağlı olan hiçbir genel önerme, mantıksal olarak kesin doğrulukta olamaz. Bu önerme kılgıda ne denli çok doğrulanmış olursa olsun, ilerideki bir uygulamada bu önermenin çürütülmesinin olabilirliği ortadan kalkmaz. Bir yasanın n–1 durumda gerçekleşmiş olması, n sayısını ne denli büyük alırsak alalım, onun n'ci durumda da gerçekleşeceğinin mantıksal güvencesini vermez. Bunun da anlamı, herhangi bir olguyla ilgili hiçbir önermenin zorunlu ve evrensel olarak doğruluğunun gösterilemeyeceğidir. Bu, en çoğundan, bir olası varsayımdır. İleride göreceğimiz gibi, yalnızca genel önermeler için değil, bir olgusal

içeriği olan bütün önermeler için durum budur. Bunlardan hiçbiri mantıksal kesinlikte olamaz. Daha sonra ayrıntılarıyla işleyeceğimiz bu sonucu her tutarlı deneycinin kabul etmesi gerekir. Genellikle, bunun kişiyi tam şüpheciliğe götürdüğü düşünülür; oysa böyle değildir. Çünkü bir önermenin geçerliğinin mantıksal güvencesinin bulunmayışı olgusu, bizim ona inanmamızın usdışı (*irrational*) olmasını gerektirmez. Tersine, usdışı olan, bir güvencenin bulunamayacağı yerde onu aramaktır, yalnızca olasılık elde edilebilecek bir yerden kesinlik beklemektir. Daha önce, Hume'un yapıtından söz ederken, buna değinmiştik. İleride, deneysel önermeleri nasıl kullandığımızı açıklamak için olasılık konusunu ele aldığımızda, bu noktayı daha da aydınlatacağız. O zaman göreceğiz ki, bilimin ve sağduyunun bütün "doğru"larının varsayımlar olduğu görüşünde, ters ya da aykırı hiçbir şey yoktur; bu yüzden de, deneyciliğin böyle bir görüşü gerektirmesi olgusu, ona karşı çıkmak için bir neden olamaz.

Deneycinin güçlükle karşılaştığı konu, biçimsel mantıkla matematiğin doğrularıdır. Çünkü bir bilimsel genellemenin yanlış olabileceğinin kolayca kabul edilmesine karşın, matematik ve mantığın doğruları herkese zorunlu ve kesin görünür. Fakat eğer deneycilik doğruysa, bir olgusal içeriği olan hiçbir önerme zorunlu ya da kesin olamaz. Buna göre, deneycinin, mantık ve matematiğin doğrularını aşağıdaki iki yoldan biriyle ele alması gerekir: Ya onların zorunlu doğrular olmadıklarını söyleyecek ve onların öyle olduğuna evrensel olarak nasıl inanıldığını açıklamak zorunda kalacaktır; ya da onların olgusal içeriklerinin bulunmadığını söyleyecek, o zaman da, her türlü olgusal içerikten yoksun olan bir önermenin, nasıl olup da, doğru, yararlı ve şaşırtıcı olabileceğini açıklamak zorunda kalacaktır.

Bu yollardan hiçbirinin doyurucu olmaması durumunda usçuluğa yol açmak zorunda kalacağız. Dünya üzerine, deneyden bağımsız olarak bilebileceğimiz kimi doğruların varlığını; tüm nesnelerde bulunduklarını anlaşılır biçimde gözlemleyemesek bile, bütün nesnelere yükleyebileceğimiz birtakım özellikler bulunduğunu kabul etmemiz gerekecek. Böylece, düşüncemizin hiçbir zaman gözlemleyemediğimiz nesnelerin doğasını karşı çıkılmaz biçimde bize açıklama gücünün bulunduğunu, gizemli ve açıklanamaz bir olgu olarak, kabul etmek zorunluğunu duyacağız. Ya da Kant'ın, yukarıda değindiğimiz epistemolojik zorluklar bir yana, yalnızca gizemli durumu bir aşama geriye atmakla kalan açıklamasını kabul etmemiz gerekecek.

Usçuluğa verilecek bu tür bir ödünün bu kitabın ana düşüncesini altüst edeceği açıktır. Çünkü dünya üzerine, deneyden bağımsız olarak bilinebilecek kimi olguların bulunduğunu kabul etmek, bizim, deneysel olarak doğrulanamayan bir tümcenin hiçbir şey söylemediği biçimindeki temel savımızla bağdaşmaz. Bu durumda, metafiziği eleştirmemizin bütün gücü yok olurdu. Demek ki bizim için matematiksel ve mantıksal önermelerin deneyci açıklamalarından ya birinin ya da ötekinin doğruluğunu gösterebilmek yaşamsal önemdedir. Eğer bunda başarıya ulaşırsak usçuluğun temellerini yıkmış oluruz. Çünkü usçuluğun temel ilkesi, düşüncenin bağımsız bir bilgi kaynağı, üstelik deneyden daha inandırıcı bir bilgi kaynağı olduğudur: Gerçekte kimi usçular, düşüncenin tek bilgi kaynağı olduğunu söylemeye dek gitmişlerdir. Bu görüşün dayanağı da, doğruca, dünya üzerine bildiğimiz zorunlu doğruların tümünü, deney değil, düşünce yoluyla bildiğimizdir. Öyle ki, eğer biz söz konusu doğruların ya zorunlu olmadığını ya da onların "dünya üzerine doğrular" olmadığını gösterebilirsek, usçuluğun dayanağını ortadan kaldırmış olacağız. Olgularla ilgili "usun doğruları" bulunmadığı biçimindeki deneyci savlamayı sağlamlaştırmış olacağız.

Mantığın ve matematiğin doğrularının zorunlu ya da kesin olmadığını öne sürme yolunu Mill tutmuştur. O, bu önermelerin, son derece çok sayıdaki örneklere dayanan tümevarımsal genellemeler olduğunu öne sürüyordu. Destekleyici örneklerin sayısının böylesine büyüklüğü olgusu, onun görüşüne göre, bu genellemelerin zorunlu ve evrensel olarak doğru olduğuna inanmamızı açıklıyordu. Onları destekleyen kanıtlar öylesine güçlüydü ki, ters bir sonucun ortaya çıkması bize inanılmaz görünüyordu. Bununla birlikte, ilke olarak, bu tür genellemelerin çürütülmesi olanağı vardır. Bunların olasılığı çok yüksektir, fakat tümevarımsal genellemeler olarak, kesin değildirler. Bunlarla doğa bilimlerinin varsayımları arasındaki ayrım, tür değil, derece ayrımıdır. Deney bize matematik ya da mantığın bir "doğru"sunun evrensel olarak doğru olduğunu kabul etmek için çok güçlü nedenler vermiştir; fakat elimizde bir güvence yoktur. Çünkü bu "doğrular", geçmişte özel biçimde iyi işlemiş deneysel varsayımlardan başka bir şey değildir ve bütün deneysel varsayımlar gibi, kuramsal olarak, yanlış olabilirler.

Mantığın ve matematiğin önermeleri konusunda deneycinin düştüğü güçlüğün böyle bir çözümünün kabul edilebilir olduğunu sanmıyorum. Bunu tartışırken, Kant'ın ünlü deyimiyle dokunulmazlaştırılmış

olan, bütün bilgimizin deneyle başladığı doğru olmakla birlikte, bundan, bütün bilgimizin deneyden doğduğu çıkmaz[1] biçimindeki ayrımı yapmak zorunludur. Biz, mantığın doğrularının deneyden bağımsız olarak bilindiğini söylerken, doğal olarak, bizim onları bilerek doğduğumuz anlamında, onların doğuştan olduğunu söylemek istemiyoruz. Kimyanın ve tarihin öğrenilmesinin gerektiği gibi, matematik ve mantığın da öğrenilmesi gerektiği açıktır. Belli bir mantıksal ya da matematiksel doğruyu bulan ilk kişinin buna tümevarımsal bir yoldan ulaştığını da yadsımıyoruz. Örneğin tasım ilkesinin, tasımsal uslamlamanın geçerliğinin tikel durumlarda birçok kez gözlemlenmesinden önce değil de sonra düzenlenmiş olması çok olasıdır. Bununla birlikte, mantıksal ve matematiksel doğruların deneyden bağımsız olarak bilindiğini söylerken bizim tartıştığımız şey, bu doğruların başlangıçta hangi yoldan bulunduğuyla ilgili bir tarihsel soru ya da her birimizin onları nasıl öğrendiğimizle ilgili bir ruhbilimsel soru değil, epistemolojik bir sorudur. Mill'in bizim reddettiğimiz savı, matematik ve mantığın önermelerinin deneysel varsayımlarla aynı konumda (*status*) bulunduğu; onların geçerliğinin de aynı yoldan belirlendiğidir. Biz onların deneyden bağımsızlığını, geçerliklerini deneysel doğrulamaya borçlu olmadıkları anlamında ileri sürüyoruz. Onları tümevarımsal bir yoldan bulmuş olabiliriz; fakat bir kez onları öğrendikten sonra, onların zorunlu olarak doğru olduklarını, her kavranabilir örnek için geçerli olduklarını görürüz. Bu, onları deneysel genellemelerden ayırt etmeye yarar. Çünkü biliyoruz ki geçerliği deneye bağlı olan bir önerme zorunlu ve evrensel olarak doğru görülemez.

Mill'in kuramını reddederken bir ölçüde dogmatik olmak zorundayız. Konuyu açıkça ortaya koymak, sonra da onun savının ilgili mantıksal olgulara ters düştüğünün görüleceğine güvenmekten başka bir şey yapamayız. Aşağıdaki düşünceler, matematik ve mantıkla uğraşmada deneyciye açık olan iki yoldan, Mill'in kabul ettiğinin, doğru olan yol olmadığını göstermeye yarayabilir.

Biçimsel mantıkla arı matematiğin doğrularının zorunlu doğrular oldukları savlamamızı kanıtlamanın en iyi yolu, onların çürütülebilir göründükleri durumları incelemektir. Böyle bir durum, örneğin, beş çift şey diye alıp da saydığım nesnelerin dokuz tane olduğunu gördüğümde kolayca ortaya çıkar. Çevremdekileri aldatmak isteseydim,

1. *Critique of Pure Reason*, 2. basım, "Giriş". I. Bölüm.

böyle bir durumda iki kez beşin on etmediğini söylerdim. Fakat bu durumda "2 x 5 = 10" karmaşık imini, genellikle kullanıldığı anlamda kullanmamış olmam gerekir. Bunu arı matematiksel bir önermenin anlatımı olarak değil de, bana beş çift olarak görünen nesneleri ne zaman saymışsam on tane oldukları sonucunu aldığım bir deneysel genellemenin anlatımı olarak görmüş oluyorum. Böyle bir genelleme yanlış da olabilir. Fakat bu belli bir durumda yanlış çıktı diye "2 x 5 = 10" önermesinin çürütüldüğü söylenemez. Burada, başlangıçta beş çift nesne var sanmakla yanılmış olduğum, ya da nesnelerden birinin ben sayarken yok olduğu, ikisinin birbirine yapıştığı, ya da yanlış saydığım gibi şeyler söylenebilir. İnanılır olgulara en uygun olan deneysel varsayım, açıklama olarak kabul edilebilir. Kabul edilemeyecek olan tek açıklama, iki ile beşin çarpımının her zaman on çıkmayabileceğidir.

Başka bir örnek: Bir Eukleides üçgenine benzeyen bir şeyin açıları ölçülmüş ve toplamın 180 derece tutmadığı görülmüşse, bir Eukleides üçgeninin üç iç açısının toplamının 180 derece olduğu biçimindeki matematiksel önermenin yanlışlığını gösteren bir örneğe rastladığımızı söyleyemeyiz. Ölçüyü yanlış yaptığımızı, ya da daha büyük olasılıkla, ölçtüğümüz üçgenin Eukleides üçgeni olmadığını söyleriz. Bu, bir matematiksel doğrunun çürütülmüş gibi göründüğü her durumda yaptığımız işlemdir. Her zaman, olayın başka açıklamalarını kabul ederek onun geçerliğini koruruz.

Aynı şey biçimsel mantık ilkelerine de uygulanır. Bir önermenin ya doğru ya da yanlış olduğunu, ya da başka deyimle, bir önermeyle çelişiğinden hiçbirinin doğru olmamasının olanaksızlığını savlayan ve üçüncü durumun olmazlığı adı verilen yasaya uygun bir örnek alabiliriz. "x, y'yi yapmaktan vazgeçti," biçimindeki bir önermenin, belli durumlarda, bu yasanın bir ayrıklamasını oluşturduğu düşünülebilir. Örneğin bir arkadaşım bana hiç yazmamışsa, onun bana yazmaktan vazgeçtiğinin ne doğru ne de yanlış olduğunu söylemek yerinde olurmuş gibi görünür. Gerçekte böyle bir örneğin, üçüncü durumun olmazlığının yanlışlığını gösterdiğinin kabul edilmemesi gerekir. "Arkadaşım bana yazmaktan vazgeçti," önermesinin yalın bir önerme olmayıp, "Arkadaşım geçmişte bana yazıyordu," ve "Arkadaşım artık bana yazmıyor," önermelerinin bileşimi olduğu; ayrıca, "Arkadaşım bana yazmaktan vazgeçmedi," önermesinin, göründüğü gibi, "Arkadaşım bana yazmaktan vazgeçti"nin çelişiği değil, yalnızca onun karşıtı olduğu belirtilebilir. Çünkü bunun anlamı "Arkadaşım geçmişte bana yazıyordu,

şimdi de yazmasını sürdürüyor"dur. Demek ki "Arkadaşım bana yazmaktan vazgeçti," biçimindeki bir önermenin, yerine göre, ne doğru ne yanlış olabileceğini söylediğimizde yanlış konuşmuş oluyoruz. Oysa bizim demek istediğimiz, ya da demek istememiz gereken, ne onun, ne de onun çelişiği gibi görünenin, doğru olmadığıdır. Onun çelişiği gibi görünen de, gerçekte, yalnızca karşıtıdır. Böylece, üçüncü durumun olmazlığını, bir tümcenin olumsuzlanmasının her zaman, onun ilk anlattığı önermenin çelişiğini vermediğini göstererek korumuş oluyoruz.

Yeni örnekler vermek gereksiz. Ne türden örnek alırsak alalım, bir mantıksal ya da matematiksel ilkenin çürütülmüş gibi göründüğü durumların, ilkeyi çürütülmemiş durumda tutarak açıklanabileceğini görmüş olduk. Bu da, Mill'in, bir matematiksel doğruyu yıkabilecek bir durumun ortaya çıkabileceğini kabul etmekle yanıldığını gösterir. Mantık ve matematik ilkeleri, doğruca, bizim onları hiçbir zaman başka türlü kabul etmeyişimiz yüzünden evrensel olarak doğrudurlar. Bunun sebebi de, kendimizle çelişki içine girmeden, dilin kullanımını yöneten kurallara aykırı düşmeden ve böylece söyleyimlerimizi kendilerini çürütür duruma getirmeden onları bir yana atamayışımızdır.

Başka deyişle, mantık ve matematiğin doğruları analitik önermeler ya da totolojilerdir. Bunu söylemekle, son derece tartışmalı görülebilecek bir bildirim yapmış oluyoruz, şimdi de bunun içermelerini açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

Bir analitik önermenin, ya da kendi deyimiyle yargının, en alışılmış tanımı Kant'ın verdiğidir. Kant, bir analitik yargının, içindeki B yükleminin A öznesine, A kavramı B'yi örtük olarak içerir biçimde ilişkin olduğu bir yargı olduğunu söylüyordu.[2] Analitik yargıların karşıtı olarak gördüğü sentetik yargılarda ise B yüklemi, A öznesi ile bağlantılı olmasına karşın, onun dışında kalıyordu. Kant'a göre analitik yargılar "öznenin kavramına, yüklem yoluyla bir şey katmaz, yalnızca özneyi kendi oluşturucu kavramlarına ayırır ki, bunların hepsi de, bulanık biçimde de olsa, öznenin içinde düşünülmüştür". Öte yandan sentetik yargılar "öznenin kavramına, hiçbir yoldan onun içinde düşünülmemiş olan ve hiçbir çözümlemenin ondan çıkarılmasına olanak vermediği bir yüklem katar". Kant "Bütün cisimler yer kaplar," yargısını analitik bir yargı örneği olarak verir, çünkü aranan yüklem "çelişki ilkesine uygun olarak", "cisim" kavramından çıkarılabilir; sentetik yargı

2. *A.g.e.*, "Giriş", 2. basım, IV. ve V. Bölüm.

örneği olarak da "Bütün cisimler ağırdır," yargısını verir. 7 + 5 = 12'yi de bir sentetik yargı diye gösterir ve bunun için de, yalnızca yedi ile beşin birleşmesinin düşünülmesiyle on iki kavramının hiçbir bakımdan düşünülmüş olmadığına dayanır. Burada Kant bunu, yargının yalnızca çelişki ilkesine dayanmadığını söylemekle aynı anlamda söyler gibi görünüyor. Yine Kant, analitik yargılar aracılığıyla, bilgimizin, sentetik yargılarla olduğu gibi genişlemediğini ileri sürer. Çünkü analitik yargılarda, "bende daha önce bulunan kavram yalnızca açığa çıkarılmış ve benim için anlaşılır olmuştur".

Bunun, Kant'ın analitik ve sentetik önermeler ayrımını açıklamasının uygun bir özeti olduğunu sanıyorum, fakat onun bu ayrımı aydınlatmayı başardığını sanmıyorum. Çünkü bulanık "kavram" teriminin kullanılışından doğan güçlükleri ve İngilizce ya da Almanca her tümcede olduğu gibi, her yargının bir özne ve bir yüklemi bulunduğunun söylenebileceği biçimindeki dayanaksız kabulü bir yana bıraksak bile, geriye yine çok önemli bir kusur kalır. Kant, analitik ve sentetik önermeleri birbirinden ayırmak için açık bir ölçüt vermez; birbiriyle hiç de eşdeğer olmayan iki ayrı ölçüt verir. Böylece "7 + 5 = 12" önermesinin sentetik olduğunu öne sürerken dayandığı, gördüğümüz gibi, "7 + 5"in öznel içleminin (*intension*) "12"nin öznel içlemini içermediğidir; oysa "Bütün cisimler yer kaplar," yargısının analitik olduğunu öne sürüşünün dayanağı, onun yalnızca çelişmezlik ilkesine dayandığıdır. Yani bu örneklerden birinde ruhbilimsel, ötekindeyse mantıksal bir ölçüt kullanır ve bunların ikisinin eşdeğer olduğunu kabul eder. Gerçekte, birinci ölçüte göre sentetik olan bir önerme, ikincisine göre analitik olabilir. Çünkü daha önce gösterdiğimiz gibi, simgeler, kimse için aynı içlemsel anlamda olmadan eşanlamlı olabilirler. Buna göre, on ikiyi düşünmek zorunda kalmadan yedi ile beşin toplamının düşünülebilmesi olgusundan da, hiçbir zaman "7 + 5 = 12" önermesinin, iççelişkiye düşmeden yadsınabileceği sonucu çıkmaz. Uslamlamanın gerisinden, Kant'ın gerçekte saptamak istediği şeyin, herhangi bir ruhbilimsel önerme olmayıp, bir mantıksal önerme olduğu açıktır. Ruhbilimsel ölçüt kullanması onu, saptamamış olduğu şeyi saptadığı düşüncesine götürür.

Bir önermenin geçerliği yalnızca içerdiği simgelerin tanımına bağlıysa onun analitik, eğer önermenin geçerliği deney olgularıyla belirleniyorsa onun sentetik olduğunu söyleyerek, hem Kant'ın analitik ve sentetik önermeler arasında yaptığı ayrımın mantıksal anlamını kabul

etmiş, hem de yaptığı açıklamayı bozan karışıklıklardan kaçınmış olacağımızı sanıyorum. Böylece, "Bir tutsaklık dizgesi kurmuş olan karıncalar vardır," önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü onun doğruluğunu ya da yanlışlığını yalnızca onu oluşturan simgelerin tanımları üzerinde düşünerek söyleyemeyiz. Karıncaların gerçekteki davranışlarının gözlemine başvurmak zorundayız. Öte yandan, "Karıncaların ya bir bölümü asalaktır ya da hiçbiri değildir," analitik bir önermedir. Çünkü asalak karıncaların ya var ya da yok olduklarını bilmek için gözleme başvurmaya gerek yoktur. Eğer "ya", "ya da", "değildir" gibi sözcüklerin işlevi bilinirse "Ya p doğrudur, ya da p doğru değildir," biçimindeki her önermenin geçerli olduğu, deneyden bağımsız olarak görülebilir. Buna göre, bütün bu tür önermeler analitiktir.

"Karıncaların ya bir bölümü asalaktır, ya da hiçbiri asalak değildir" önermesinin, karıncaların davranışı ya da gerçekteki herhangi bir olgu üzerine bilgi vermediğinin gözden kaçmaması gerekir. Bu, bütün analitik önermeler için de böyledir. Bunlardan hiçbiri herhangi bir olgu üzerine bilgi vermez. Başka deyimle, bunlar olgusal içerikten tümüyle yoksundur. Bu yüzden de onları hiçbir deney çürütemez.

Analitik önermelerin olgusal içerikten yoksun olduklarını, bu yüzden de bir şey söylemiş olmadıklarını söylerken, bunların, metafizik söyleyimlerin anlamsız olduğu biçimde anlamsız olduklarını öne sürmüyoruz. Çünkü bunlar, herhangi bir deneysel durum üzerinde bize bilgi vermemekle birlikte, kimi simgeleri nasıl kullandığımızı göstererek bizi aydınlatırlar. Böylece, "Hiçbir şeyin aynı bölümü, aynı anda değişik renklerde olamaz," dediğimde, herhangi bir gerçek nesnenin özellikleri üzerine bir şey söylemiş olmuyorum, fakat anlamsız konuşuyor da değilim. Ben bununla, bir nesnenin belli renkteki bir yüzeyiyle ona komşu olan başka renkteki bir yüzeyinin, o nesnenin ayrı bölümleri olduğunu söyleme kararımızı saptayan bir analitik önerme anlatmış oluyorum. Başka deyimle, yalnızca, belli bir dilsel kullanımın içermeleri üzerine dikkati çekiyorum. Bunun gibi, "Bütün Bretonlar Fransız, bütün Fransızlar da Avrupalıysa, o zaman bütün Bretonlar Avrupalıdır," dediğimizde de bir olguyu betimlemiş olmuyorum. Fakat, "Bütün Bretonlar Fransızdır ve bütün Fransızlar Avrupalıdır," bildiriminin, örtük olarak, "Bütün Bretonlar Avrupalıdır," bildirimini de içerdiğini gösteriyorum. Böylece de, bizim "eğer" ve "bütün" sözcüklerini kullanışımızı yöneten uylaşımı belirtmiş oluyorum.

Bu durumda, analitik önermelerin de bize, bir anlamda, yeni bilgi

verdiklerini görüyoruz. Bizim başka türlü bilincine varamayacağımız kullanımlara dikkatimizi çekiyor ve savlamalarımızla inançlarımızın, düşünülmemiş olan içermelerini açıklıyorlar. Fakat bir anlamda da, onların bilgimize hiçbir şey katmadığının söylenebileceğini görebiliriz. Çünkü bize yalnızca daha önceden bildiğimiz, söylenebilecek şeyleri söylerler. Böylece, eğer Mayıs Kraliçeleri'nin (*May Queens*), ağaca-tapma çağının bir kalıntısı olduğunu biliyorsam ve İngiltere'de Mayıs Kraliçeleri'nin bugün de var olduğunu öğrenirsem, İngiltere'de ağaca-tapmanın bir kalıntısının bugün de var olduğunu göstermek üzere "Eğer p, q'yu gerektiriyorsa ve p doğruysa, q da doğrudur," totolojisini kullanabilirim. Fakat Mayıs Kraliçeleri'nin İngiltere'de bugün de bulunduğunu ve Mayıs Kraliçeleri'nin varoluşunun ağaca-tapmanın bir kalıntısı olduğunu söylemekle, İngiltere'de ağaca-tapmanın bir kalıntısının bulunduğunu, daha baştan, savlamış bulunuyorum. Totolojinin kullanılması, gerçekte, bu örtük savlamayı açığa çıkarmama olanak vermiş oluyor. Fakat bu bana, Mayıs Kraliçesi seçiminin İngiltere'de yasayla engellendiği biçimindeki deneysel kanıtın sağladığı anlamda yeni bilgi vermiyor. Olgular üzerine eldeki bütün bilgilerin toplanması gerekseydi, buraya hiçbir analitik önerme yazılamazdı. Fakat analitik önermeler, kişinin kendi ansiklopedisini oluşturmakta kullanılabilir ve bu yapılmasa gözden kaçabilecek önermeler buraya sokulurdu. Böylece, kişinin bilgi dizininin (liste) tamamlanmış olması yanında, analitik önermelerin düzenlenmesi, dizinini yapmış olduğu sentetik önermelerin de, iç-tutarlığı olan bir dizge oluşturduğuna güven duymasını sağlar. Önermelerin hangi yoldan bileşiminin çelişkiyle sonuçlanacağını göstererek, kişiyi, birbiriyle bağdaşmayan önermelerle diziyi iç-çelişkili yapmaktan alıkoyar. Fakat biz "bütün", "ya da" ve "değil" gibi sözcükleri iç-çelişkiye düşmeden edimsel olarak kullandığımıza göre, bu mantıksal ilgeçleri kullanmamızı yöneten kuralları gösteren analitik önermelerin düzenlenmesinde açıklanmış olan şeyi, daha önceden bildiğimiz söylenebilir. Böylece, analitik önermelerin bilgimizi artırmadığını söylemenin doğruluğu burada da anlaşılmış oluyor.

Biçimsel mantığın doğrularının analitik özniteliği, geleneksel mantıkta, o mantığın yeterince biçimselleşmemiş olması yüzünden karanlıkta kalmıştır. Çünkü, önermeler yerine sürekli biçimde yargılardan söz ederek ve ilgisiz ruhbilimsel sorunları işe karıştırarak, geleneksel mantık, düşüncenin işlemleriyle özel bir yakınlıkla ilgileniyormuş izlenimi verirdi. Onun bütün çıkarım ilkelerinin Boole'un yalınç öbekler

kuramına (*class-calculus*) ve bunların da, Russell ve Whitehead'in önermeler mantığına (*propositional calculus*) girmiş olması olgusunun da gösterdiği gibi, gerçekte klasik mantığın ilgilendiği şey, öbeklerin biçimsel bağıntılarıydı.[3] Russell ve Whitehead'in *Principia Mathematica*'da açıklanan dizgeleri, biçimsel mantığın, insan zihinlerinin özellikleriyle değil, özdeksel şeylerin özellikleriyle hiç değil, doğrudan, önermelerin mantıksal ilgeçler aracılığıyla analitik önermeler biçiminde birleştirilme olanağıyla ve bu analitik önermelerden birinin ötekilerden çıkarılmasını sağlayacak olan biçimsel bağıntıları irdelemekle uğraştığını gösterir. Onların yaptığı şey, biçimsel mantığın önermelerini, sonradan bire indirgenen, beş ilksel önermeye dayanan bir tümdengelimsel dizge olarak sergilemektir. Böylece Aristoteles mantığında ileri sürülen, mantıksal doğrularla çıkarım ilkeleri arasındaki ayırım, çok uygun biçimde yok olmaktadır. Her çıkarım ilkesi bir mantıksal doğru olarak ortaya konmakta ve her mantıksal doğru bir çıkarım ilkesi olarak iş görebilmektedir. Aristoteles'in üç düşünce yasası, yani özdeşlik yasası, üçüncü durumun olmazlığı yasası ve çelişmezlik yasası dizgenin yapısına alınmış, fakat bunlar öteki analitik önermelerden daha önemli görülmemiştir. Bunlar dizgenin öncülleri arasında düşünülmemiştir. Russell ile Whitehead'in dizgesi de, her biri, mantıkçı için, kendince (*arbitrarily*) seçilmiş Aristoteles'ci "düşünce yasaları" denli ilginç totolojilerden oluşan birçok olabilir mantıktan, belki de yalnızca biridir.[4]

Russell'ın, kendisi saptamışsa bile, yeterince belirtmediği nokta, her mantıksal önermenin kendi başına geçerli olduğudur. Geçerliği, onun bir dizgeyle bütünleşmiş olmasından ve apaçık (*self-evident*) diye kabul edilen belli önermelerden çıkarılmasından gelmez. Mantık dizgelerinin kurulması, analitik önermelerin bulunmasının ve doğruluklarının belirlenmesinin bir aracı olarak yararlıdır; fakat bu, böyle bir amaç için bile ilke olarak özsel değildir. Çünkü, içindeki analitik önermelerin, yalnızca kendi biçimleri yüzünden analitik oldukları bir simgecilik kavranabilir.

Bir analitik önermenin geçerliğinin, onun başka analitik önerme-

3. Bkz. Karl Menger, *Die Neue Logik. Krise und Neuaufbau in den Exacten Wissenschaften*. ss. 94-6 ve Lewis ve Langford, *Symbolic Logic*, V. Bölüm.

4. Daha geniş bir inceleme için bkz. Lewis ve Langford, *Symbolic Logic*, VII. Bölüm.

lerden çıkarılabilirliğine bağlı olmayışı olgusu, matematik önermelerinin, Russell'ın varsaydığı biçimde, biçimsel mantık önermelerine indirgenilebilir olup olmadıklarını[5] bizim önemli görmeyişimizin doğruluğunu gösterir. Çünkü, bir asal sayının, belli bir öbeğe benzeyen öbeklerin öbeği olarak tanımlanmasının döngüselliği doğru olsa ve matematiksel kavramları arı mantıksal kavramlara indirgeme olanağı bulunmasa bile, matematiğin önermelerinin analitik önermeler oluşu yine de doğru olarak kalır. O zaman bunlar analitik önermelerin, özel terimleri içeren özel bir öbeğini oluştururlar, fakat bu yüzden analitik olmaktan çıkmış olmazlar. Çünkü bir analitik önermenin ölçütü, onun geçerliğinin, doğruca; içindeki terimlerin tanımından gelmiş olmasındandır ve arı matematiğin önermelerinde bu koşul gerçekleşmektedir.

Matematiksel önermelerden, sentetik oldukları en kolay kabul edilebilecek olanlar geometrik önermelerdir. Çünkü, Kant'ın düşündüğü gibi, geometrinin fiziksel uzamın özelliklerinin bir irdelenmesi olduğunu, bu yüzden de onun önermelerinin olgusal içeriğinin bulunduğunu düşünmemiz doğaldır. Buna inanır ve bir yandan da geometri doğrularının zorunlu ve kesin olduğunu kabul edersek, bu sentetik önermeler üzerindeki önsel bilgimizin tek açıklaması olarak Kant'ın, uzamın, bizim dış duyumuzun bir görü (*intuition*) biçimi olup duyu nesnelerine onu bizim yüklediğimiz biçimindeki varsayımını kabul etmek eğilimine kapılabiliriz. Fakat arı geometrinin fiziksel uzamla ilgili oluşu, tek geometrinin Eukleides geometrisi olduğu Kant'ın günlerinde yeterince usa uygun olmakla birlikte, sonradan Eukleides'ci olmayan geometrilerin bulunuşu o düşüncenin yanlışlığını gösterdi. Şimdi artık geometri ilksavlarının (*axioms*) yalnızca tanımlar olduğunu ve bir geometrinin teoremlerinin, doğruca, bu tanımların mantıksal sonucu olduğunu biliyoruz.[6] Bir geometri, kendiliğinden fiziksel uzam üzerine değildir; kendiliğinden hiçbir şey "üzerine" denemez. Fakat biz bir geometriyi fiziksel uzam üzerindeki uslamlamalarımızda kullanabiliriz. Yani, bir kez ilksavlara bir fiziksel yorum verdiğimizde, teoremleri ilksavlara uygun düşen nesnelere uygulayarak ilerleyebiliriz. Bir geometrinin gerçekteki fiziksel dünyaya uygulanabilir olup olmadığı, geometrinin kendisinin dışında kalan deneysel bir sorudur. Demek ki, bizce bilinen değişik geometrilerden hangisinin yanlış, hangisinin doğru

5. Bkz. *Introduction to Mathematical Philosophy*, II. Bölüm.
6. Krş. H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, II. Kısım, III. Bölüm.

olduğunu sormanın bir anlamı yoktur. Çelişkiye düşmedikleri sürece bunların hepsi de doğrudur. Sorulabilecek şey, belli bir durumda bunlardan hangisinin en yararlı olduğu, belli bir deneysel duruma en kolay ve en verimli biçimde hangisinin uygulanabileceğidir. Fakat bir geometrinin belli bir uygulamasının olabilirliğini bildiren önermenin kendisi o geometrinin bir önermesi değildir. Geometrinin bize söyleyeceği şeyin tümü, tanımlara uydurulabilen her şeyin teoremlere de uygun düşeceğidir. Demek geometri bir arı mantıksal dizgedir ve önermeleri de analitik önermelerdir.

Buna karşı, geometri incelemelerinde betilerin (*diagrams*) kullanılışının, geometri uslamlamalarının tümüyle soyut ve mantıksal olmadığını, onların, betilerin (*figures*) özellikleri üzerindeki bizim görülerimize bağlı olduğunu gösterdiği söylenebilir. Ancak, tümüyle kesin bir geometride betilerin kullanılması zorunlu değildir. Betiler, uslamlamalarımıza yardımcı olmak üzere kullanılırlar. Bize geometrinin belli bir uygulamasını sağlarlar ve böylece, geometrinin ilk savlarının, belli sonuçlarını içerdikleri daha genel doğruyu algılamamıza yardımcı olurlar. Fakat çoğumuzun bu sonuçları görebilmek için bir örneğin yardımına gerek duymamız olgusu, o sonuçlarla ilksavlar arasındaki bağıntının arı mantıksal bir bağıntı olmadığını göstermez. Bu, yalnızca, zihinlerimizin, soyut uslamlama süreçlerini görünün yardımı olmadan başarma işi için gerekli düzeyde bulunmadığını gösterir. Başka deyimle, bunun, geometri önermelerinin doğasıyla bir ilgisi yoktur; bu yalnızca bizimle ilgili bir deneysel olgudur. Ayrıca, görüye başvurma, genellikle ruhbilimsel değerde olmakla birlikte, geometrici için bir tehlikenin de kaynağıdır. Çünkü o, örnek olarak aldığı belli bir betide ilineksel olarak doğru olup da kendi ilksavlarından çıkmayan kimi kabullere yönelebilir. Gerçekten, Eukleides'in kendisinin de böyle bir yanlışa düştüğü ve kanıtlamalarından kimileri için bir betinin bulunmasının zorunlu olduğu gösterilmiştir.[7] Bu da onun dizgesinin, kendi sandığı gibi, tümüyle mantıksal olmadığını gösterir, fakat doğal olarak o biçime çevrilebilir. Bu, gerçek anlamda bir geometrik kanıtlama için betinin bulunmasının zorunlu olduğunu göstermez. Gösterdiğini kabul etmek, yalnızca belli bir geometrik dizgenin rastlantısal kusurunu, bütün geometrilerin zorunlu bir özelliği olarak görmek olurdu.

Demek ki, arı geometrinin önermelerinin analitik olduğu sonucuna

7. Krş. M. Black, *The Nature of Mathematics*, s. 154.

vardık. Bu da bizi, geometrinin, dış duyumuzun görüsünün biçimiyle uğraştığı konusundaki Kant'ın varsayımını reddetmeye götürür. Çünkü onun bu varsayım için dayanağı, geometri önermelerinin nasıl olup da hem önsel doğru hem de sentetik olabildiklerini ancak onun açıklayabildiğidir; oysa o önermelerin sentetik olmadıklarını gördük. Bunun gibi, aritmetik önermelerinin analitik olmayıp sentetik oldukları görüşümüz de bizi, Kant'ın, aritmetiğin, bizim iç-duyumuzun biçimi olan, zamanın arı görüsüyle ilgili olduğu varsayımını[8] reddetmeye götürür. Böylece Kant'ın aşkın estetiğini de, genellikle onun içerdiği söylenen epistemolojik zorlukları öne sürmeden, ortadan kaldırabiliriz. Çünkü Kant'ın kuramını desteklemek için gösterilen kanıt, belli olguları yalnızca onun açıkladığıydı. Oysa şimdi, onun açıklamayı amaçladığı "olgu"ların hiç de olgu olmadığını gördük. Çünkü bizde, zorunlu önermelerin önsel bilgisinin bulunduğunun doğruluğuna karşın, bu zorunlu önermelerden hiçbirinin, Kant'ın varsaydığı gibi, sentetik olduğu doğru değildir. Bunlar, hiç ayrıklamasız, analitik önermeler, başka deyimle totolojilerdir.

Bu analitik önermelerin nasıl olup da zorunlu ve kesin olduklarını daha önce açıkladık. Deneyle çürütülemeyişlerinin sebebinin, bunların deneysel dünya üzerine hiçbir savlamada bulunmayışları olduğunu gördük. Bunlar yalnızca, sözcükleri belli bir biçimde kullanmaya karar verdiğimizi belirtirler. Onları, kendi yadsımamızı yaparken de önvarsaydığımız uylaşımları bozmadan ve böylece iç-çelişkiye düşmeden yadsıyamayız. Bu da onların zorunluluğunun tek dayanağıdır. Wittgenstein'ın dediği gibi, dünyanın mantık yasalarına anlaşılır biçimde karşı çıkamayacağını öne sürmemizin doğruluğu, mantıksız bir dünyanın neye benzeyeceğini bilemeyişimizden gelir.[9] Bir analitik önermenin geçerliği nasıl dış dünyanın doğasından bağımsızsa, bizim zihinlerimizin doğasından da öyle bağımsızdır. Bizim, edimsel olarak kullanmakta olduğumuzdan değişik dilsel uylaşımlar kullanmamız kolayca kavranabilir. Fakat bu uylaşımlar ne olursa olsun, onları saptamış olduğumuz totolojiler her zaman zorunludurlar. Çünkü bunların yadsınması iç-çelişkili olurdu. Demek mantıkla matematiğin zorunlu (*apodeictic*) kesinliğinin gizemli bir yanı olmadığını görmüş oluyoruz. Her

8. Bu varsayım *Critique of Pure Reason*'da geçmez. Kant bunu daha önceki bir tarihte öne sürmüştür.

9. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.031.

gözcünün bir göz doktoru olduğunu bilişimizin, "göz doktoru" simgesinin "gözcü" ile eşanlamlı oluşundan gelmesi gibi, "7 + 5 = 12" önermesini hiçbir deneyin çürütemeyeceğini bilişimiz de, doğruca, "7 + 5" simgesel anlatımının "12" ile eşanlamlı oluşundan gelir. Aynı açıklama, bütün öteki önsel doğrular için de geçerlidir.

İlk bakışta gizemli görünen şey, yerine göre bu totolojilerin matematik ve mantık buluş (*invention*) ve bulgulara (*discovery*) olabilirlik sağlayacak denli şaşırtıcı olabilmeleridir. Poincaré'nin dediği gibi, "Eğer matematiğin ileri sürdüğü bütün savlamalar biçimsel mantık yoluyla birbirinden çıkarılabiliyorsa, matematik sonsuz bir totolojiden öte bir şey değil demektir. Mantıksal çıkarım bize, temelde yeni olan hiçbir şey öğretmez; eğer her şey özdeşlik ilkesinden başlamışsa, her şeyin yine ona indirgenebilmesi gerekir. Fakat böylesine çok sayıda kitabı dolduran teoremlerin, dolambaçlı yoldan 'A = A' demekten öte bir amacı olmadığını gerçekten kabul edebilir miyiz?"[10] Poincaré bunu inanılmaz bulur. Onun kendi kuramına göre, matematiğin bulgu ve buluş anlamını içermesi, matematiksel tümevarımdan, yani 1 için doğru olup da n için doğruysa n + 1 için de doğru olanın[11] bütün sayılar için doğru olduğu ilkesinden gelir. Poincaré bunun bir önsel sentetik ilke olduğunu öne sürer. Bu gerçekte önseldir, fakat sentetik değildir. Bu, doğal sayıların bir özelliğidir ve o sayıları, bu ilkenin uygulanamadığı sonsuz sayılardan ayırt etmeye yarar.[12] Ayrıca, buluşların yalnızca aritmetikte değil, matematiksel tümevarımın kullanılmadığı geometride ve biçimsel mantıkta da yapıldığını unutmamalıyız. Öyle ki, eğer Poincaré matematiksel tümevarım konusunda haklı olsaydı bile, yalnızca bir totolojiler yığınının böylesine ilginç ve şaşırtıcı olabilmesindeki aykırılığın doyurucu bir açıklamasını veremezdi.

Gerçek açıklama çok yalındır. Mantık ve matematiğin bizi şaşırtan gücü, yararları gibi, bizim usumuzun sınırlılıklarına bağlıdır. Anlığı sonsuz derecede güçlü olan bir varlık, mantığa ve matematiğe ilgi duymazdı.[13] Çünkü o, tanımlarının gerektirdiği her şeyi bir bakışta görür

10. *La Science et l'hypothèse*, I. Kısım, I. Bölüm.

11. Bu daha önceki basımda yanlışlıkla "n + 1 için doğruysa n için de doğru olanın" biçiminde yazılmıştır.

12. Krş. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, III. Bölüm, s. 27.

13. Krş. Hans Hahn, "Logik, Mathematik und Naturerkennen", *Einheitwissenschaft*, II. Bölüm, s. 18. "Ein allwissendes Wesen braucht keine Logik undakine Mathematik."

ve buna göre mantıksal çıkarımdan, daha önceden bilincinde olmadığı hiçbir şey öğrenemezdi. Fakat anlıklarımız bu düzeyde değildir. Bizim bir bakışta görebildiğimiz şeyler, tanımlarımızın sonuçlarının pek ufak bir bölümüdür. "91 x 79 = 7189" gibi çok yalın bir totoloji bile, bizim dolaysız kavrayışımızın kapsamı dışındadır. 7189'un 91 x 79 ile eşanlamlı olduğuna inanabilmemiz için, yalnızca bir totolojik dönüştürmeden, yani anlatımların anlamını değiştirmeden biçimlerini değiştirme sürecinden başka bir şey olmayan bir hesap işlemine başvurmamız gerekir. Nasıl mantık yasaları, mantıksal simgecilik ya da olağan dilde anlatılan tümcelerin totolojik dönüştürülmesinin kurallarıysa, çarpım çizelgeleri de bu sürecin aritmetiğe uygulanmasının kurallarıdır. Hesaplama süreci az çok düzeneksel (*mechanically*) olarak yürütüldüğünden, bir sürçme yapmamız ve bilmeden kendimizle çelişkiye düşmemiz kolaydır. Bu da mantıksal ve matematiksel "yanlışlıkların", başka türlü aykırı görünebilecek olan ortaya çıkışlarını açıklar. Mantıksal uslamlamadaki yanılma olasılığının, hesaplama sürecinin uzunluğu ve karmaşıklığıyla orantılı olacağı açıktır. Aynı nedenle, bir analitik önerme ne denli karmaşıksa bizi ilgilendirme ve şaşırtma olanağı da o ölçüde yüksektir.

Mantıksal uslamlamadaki yanlışlık tehlikesinin, çok karmaşık totolojileri, uygun bir yalın biçim içinde anlatma olanağı veren simgesel düzenlerle en aza indirilebileceğini görmek kolaydır. Bu bize, mantıksal araştırmaları yürütürken buluş uygulama fırsatı verir. Çünkü iyi seçilmiş bir tanım, başka türlü gözümüzden kaçabilecek olan analitik doğrulara dikkatimizi çeker. Yararlı ve verimli tanımların çatılarının kurulmasına da yaratıcı bir eylem gözüyle bakılabilir.

Mantık ve matematiğin doğrularının hepsinin de analitik olduğu görüşünde açıklanamaz bir aykırılık bulunmadığını böylece gösterdikten sonra, bunu, onların önsel zorunluluğunun en doyurucu açıklaması olarak güvenle kabul edebiliriz. Bunu kabul etmekle de, gerçeğin önsel bilgisinin olamayacağını öne süren deneyci savı korumuş oluruz. Çünkü biz arı usun doğrularının, yani her türlü deneyden bağımsız olarak geçerli olduklarını bildiğimiz önermelerin, ancak olgusal içerikleri bulunmadığı için böyle olduklarını gösteriyoruz. Bir önerme önsel olarak doğrudur demek, onun bir totoloji olduğunu söylemektir. Totolojiler de, bizim deneysel bilgi arayışımızda yol göstermeye yardımcı olsalar bile, herhangi bir olgu üzerinde kendiliklerinden herhangi bir bilgi içermezler.

V

DOĞRULUK VE OLASILIK

Önsel önermelerin geçerliğinin nasıl belirlendiğini gösterdikten sonra, şimdi de deneysel önermelerin geçerliğinin belirlenmesinde kullanılacak ölçütü ortaya koyacağız. Böylece doğruluk kuramımızı tamamlamış olacağız. Çünkü, bir "doğruluk kuramı"nın amacının, değişik türden önermelerin geçerliğinin belirlenmesinde kullanılacak ölçütlerin betimlenmesinden başka bir şey olmadığı kolayca görülebilir. Bütün önermeler ya deneysel ya da önsel olduklarına göre ve önselleri de daha önce incelediğimize göre, şimdi doğruluk kuramımızı tamamlamak için gereken şey, deneysel önermelerin geçerliğini belirleyeceğimiz yolun gösterilmesidir. İşte kısaca bunu verme yoluna gideceğiz.

Fakat her şeyden önce, belki de, bir "doğruluk kuramı"nın amacının önermelerin geçerliğinin nasıl saptandığını göstermekten başka bir şey olmadığını kabul edişimizin doğruluğunu göstermemiz gerekiyor. Çünkü genellikle, "doğruluk"la uğraşan filozofun işinin, "Doğruluk nedir?" sorusunu yanıtlamak olduğu ve "doğruluk kuramı"nı oluşturduğu yerinde olarak söylenebilecek şeyin de bu soruyu yanıtlamaktan başka bir şey olmadığı kabul edilir. Fakat bu ünlü sorunun gerçekte neyi gerektirdiği üzerinde düşünmeye başladığımızda, bunun, gerçek bir sorun ortaya koyan bir soru olmadığını görürüz; bu yüzden de hiçbir kuramın onunla uğraşması beklenemez.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, "x'in doğası nedir?" biçimindeki bütün sorular, bir simgenin kullanımdaki tanımının araştırılmasıdır; bir x simgesinin kullanımdaki tanımını sormak da, içinde x bulunan tümcelerin, x'i ya da onun eşanlamlılarından birini içermeyen eşdeğer tümcelere nasıl çevrilebileceğini sormaktır. Bunu "doğruluk" durumuna uyguladığımızda, "Doğruluk nedir?" diye sormanın, "p (önermesi) doğrudur," tümcesinin böyle bir çevirisinin yapılmasını istemek olduğunu görürüz.

Buna, yalnız önermelerin değil, bildirimler, savlamalar, yargılar, kabuller, görüşler ve inançların da doğru ya da yanlış olabileceği olgusunu gözden kaçırdığımız bakımından karşı çıkılabilir. Fakat bunun yanıtı da, bir inanç, bildirim ya da yargının doğru olduğunu söylemenin, her zaman, inanılan, bildirilen ya da üzerinde yargıya varılan önermelerin doğruluğunu belirtmenin bir kestirme yolu olduğudur. Böylece, bir Marksist'in kapitalizmin savaşa götürdüğü inancının doğru olduğunu söylediğimde, Marksistler'in inandığı, "Kapitalizm savaşa götürür," önermesinin doğru olduğunu söylemiş oluyorum; "inanç" sözcüğü yerine, görüş, kabul ya da dizindeki herhangi bir sözcük kullanıldığında da bu belirtme geçerlidir. Ayrıca, şunu da açıklamak gerekir ki, biz burada önermelerin gerçek varlıklar olduğu biçimindeki metafizik öğretiyi de[1] kabul etmiş değiliz. Öbekleri mantıksal yapım türleri olarak görmekle, bir önermeyi, kendilerini anlayan herkes için aynı yönelimli (*intentional*) anlamı taşıyan tümceler öbeği diye tanımlayabiliriz. Böylece "I am ill," "Ich bin krank," "Je suis malade," tümcelerinin hepsi, "Ben hastayım," önermesinin öğeleridir. Daha önce mantıksal yapılar üzerine söylediklerimizden açıklığa kavuşmuş olması gerekir; biz, önermelerin bir tümceler topluluğu olduğunu değil, bu kullanıma göre, nasıl tümceler üzerine konuşmak tikel imler üzerine konuşmanın bir yoluysa, belli bir önerme üzerine konuşmanın da belli tümceler üzerine konuşmanın bir yolu olduğunu söylüyoruz.

Doğruluğun çözümlemesine geri döndüğümüzde, "p doğrudur", biçimindeki bütün tümcelerde "doğrudur" bölümünün mantıksal olarak gereksiz olduğunu görürüz. Örneğin "Kraliçe Anne ölmüştür," önermesinin doğru olduğu söylendiğinde söylenen şeyin tümü Kraliçe Anne'ın ölmüş olduğudur. Bunun gibi "Oxford İngiltere'nin başkentidir," önermesinin yanlış olduğu söylendiğinde de söylenen şeyin tümü Oxford'un İngiltere'nin başkenti olmadığıdır. Böylece, bir önermenin doğru olduğunu söylemek, doğruca, onu savlamak; onun yanlış olduğunu söylemek de, doğruca, onun çelişiğini savlamaktır. Bu da gösteriyor ki "doğru" ve "yanlış" terimleri bir şey anlatmazlar, yalnızca tümcedeki savlama ya da yadsımanın belirticisi olarak işlev alırlar. Bu durumda, bizden "doğruluk" kavramını çözümlememizi beklemenin bir anlamı olmaz.

1. Bu öğretinin bir eleştirisi için bkz. G. Ryle, "Are There Propositions", *Aristotelean Society Proceedings*, 1929-30.

Bu nokta, sözünü etmeye değmeyecek açıklıkta görünür; fakat yine de, filozofların "doğruluk sorunu"yla uğraşmaları, onların bunu gözden kaçırdıklarını gösterir. Bunun nedeni, doğruluktan söz edilmesinin, genellikle, dilbilgisel biçimleri "doğru" sözcüğünü gerçek bir nitelik ya da bağıntı yerini tutuyormuş gibi gösteren tümceler yoluyla olmasıdır. Bu tümcelerin yüzeysel bir incelemesi, kişiyi, "Doğruluk nedir?" sorusunda, "p doğrudur," tümcesinin çözümünün istenmesinden daha çok bir şey olduğunu kabule götürebilir. Fakat söz konusu tümcelerin çözümlenmesine girişildiğinde, her zaman, bunların, "p doğrudur," ya da "p yanlıştır," gibi alt-tümceler içerdiği ve bu alt-tümceleri belirtik kılacak biçimde çevirileri yapıldığında, artık doğruluktan söz edilmediği görülür. Böylece, iki tipik örnekte, "Bir önerme ona inanılmakla doğru kılınmış olmaz," tümcesi "p ya da x'in hiçbir değeri için, 'x p'ye inanır', 'p doğrudur'u gerektirmez"le eşdeğerdir; "Doğru kimi kez yapıntıdan daha tuhaftır," tümcesi de, "p'nin ve q'nun öyle değerleri vardır ki, p doğru, q ise yanlıştır; fakat p, q'dan daha şaşırtıcıdır"la eşdeğerdir. İstenilen herhangi bir başka örnek de aynı sonucu verecektir. Her durumda tümcenin çözümlenmesi, bizim "Doğruluk nedir?" sorusunun "'p doğrudur' tümcesinin çözümlemesi nedir?" sorusuna indirgenebileceği kabulümüzün doğruluğunu gösterecektir. Bunun da gerçek bir sorun ortaya çıkarmayacağı açıktır, çünkü p doğrudur demenin p'yi savlamanın bir yolundan başka bir şey olmadığını göstermiştik."[2]

Demek, olağan olarak anlaşıldığı biçimde bir doğruluk sorununun bulunmadığı sonucuna vardık. Doğruluğun bir "gerçek nitelik" ya da bir "gerçek bağıntı" olduğu biçimindeki geleneksel anlayış, birçok felsefi yanlışlıklar gibi, tümceleri doğru çözümleyememekten gelir. Yukarıda çözümlediğimiz iki tümce gibi tümcelerde, "doğruluk" sözcüğü gerçek bir şeyin yerini tutuyormuş gibi görünür; bu da kurgucu filozofu bu "bir şeyin" ne olduğunu sormaya götürür. Doğal olarak doyurucu bir yanıt elde edemez, çünkü sorusu yersizdir. Çünkü bizim çözümlememiz "doğruluk" sözcüğünün böyle bir sorunun gerektirdiği yolda herhangi bir şeyin yerini tutmadığını göstermiştir.

Bundan da, eğer bütün doğruluk kuramları "doğruluk" sözcüğünün yerini tuttuğu naif biçimde kabul edilen "gerçek nitelik" ya da "gerçek

2. Krş. F. P. Ramsey, "Facts and Propositions", *The Foundations of Mathematics*, ss. 142-3.

bağıntı" üzerine olsalardı, bunların hepsi de anlamsız olurdu sonucu çıkar. Fakat gerçekte bunların çoğu tümüyle değişik türden kuramlardır. Bunları ortaya atanlar neyi tartıştıklarını sanırlarsa sansınlar, gerçekte çokluk tartıştıkları şey, "Bir önermeyi doğru ya da yanlış yapan nedir?" sorusudur. Bu ise, "Herhangi bir p önermesi bakımından, içinde 'p (doğrudur)'nin bulunduğu koşullar nelerdir ve içinde 'p değildir'in bulunduğu koşullar nelerdir?" sorusunun gevşek bir anlatım yoludur. Başka deyimle bu, önermelerin geçerliğinin nasıl saptanacağını sormanın bir yoludur. İşte bizim, doğrunun çözümlenmesi için konu dışına çıkarken, üzerinde düşündüğümüz soru buydu.

Amacımızın "önermelerin geçerliğinin nasıl saptandığını" göstermek olduğunu söylemekle, doğal olarak, bütün önermelerin geçerliğinin aynı yoldan saptandığını söylemek istemiyoruz. Tersine, bir önsel ya da analitik önermenin geçerliğini belirlediğimiz ölçütün, deneysel ya da sentetik bir önermenin geçerliğini belirlemek için yeterli olmadığını özellikle vurguluyoruz. Çünkü deneysel önermelerin özniteliği, geçerliklerinin arı biçimsel olmayışıdır. Bir geometri önermesinin ya da bir geometri önermeleri dizgesinin yanlış olduğunu söylemek, onun iç-çelişkili olduğunu söylemektedir. Fakat deneysel bir önerme ya da bir deneysel önermeler dizgesi, çelişkisiz fakat yine de yanlış olabilir. Ona yanlış denmesi, biçimsel olarak kusurlu oluşundan değil, birtakım özdeksel ölçütleri yerine getiremeyişindendir. Bizim işimiz de bu ölçütün ne olduğunu bulmaktır.

Şimdiye dek deneysel önermelerin, geçerliklerinin belirlenmesi yönünden önsel önermelerden ayrılmalarına karşın, kendi aralarında bu yoldan ayrılmadıklarını varsaydık. Bütün önsel önermelerin geçerliklerinin aynı yoldan belirlendiğini görünce, bu durumun deneysel önermeler için de böyle olduğunu kabul ettik. Fakat bu kabule, başka bakımlardan bizimle aynı görüşte olan pek çok sayıda filozof karşı çıkar.[3] Bunların dediklerine göre, deneysel önermeler arasında özel bir önermeler öbeği vardır ki bunların geçerliği, bir dolaysız deneyi doğrudan saptamalarından gelir. Bunlar, "gözgöre" (*ostensive*) diyebileceğimiz bu önermelerin bir varsayım olmakla kalmayıp salt kesinlikte olduğunu ileri sürerler. Çünkü öyle önermelerin, öznitelikleri bakımın-

3. Örn. M. Schlick, "Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis*, IV. Kısım, II. Bölüm; ve "Facts and Propositions", *Analysis*, cilt II, No: 5; ve B. von Juhos, "Empiricism and Physicalism", *Analysis*, cilt II, No: 6.

dan, arı gösterici ve bu yüzden de daha sonraki herhangi bir deneyle çürütülemez olduğu kabul edilmiştir. Bu görüşe göre, kesin olan deneysel önermeler yalnızca bunlardır. Gerisi, ne denli geçerli oldukları, gözgöre önermelerle bağıntılarından türeyen varsayımlardır. Çünkü olasılıklarının, onlardan çıkarılabilen gözgöre önermelerin sayısı ve değişikliğiyle belirlendiği kabul edilmiştir.

Hiçbir sentetik önermenin, tümüyle gözgöre olmadan, mantıksal açıdan şüphesiz olamayacağı tartışmasız kabul edilebilir. Bizim kabul edemediğimiz, herhangi bir sentetik önermenin tümüyle gözgöre olabileceğidir.[4] Çünkü bir gözgöre önerme kavramı, terimler arasında bir çelişmeyi gerektirir gibi görünüyor. Bu kavram, tümüyle gösterici simgelerden oluşan ve yine de anlaşılabilir olan bir tümcenin olabilmesini gerektirir. Oysa bu, bir mantıksal olabilirlik bile değildir. Gösterici simgelerden oluşan bir tümce, gerçek bir önerme anlatmaz. Yalnızca bir ünlem olabilir ve sözünü ettiği kabul edilen şeyi nitelemez.[5]

Gerçek odur ki, dilde, bir nesne betimlenmeden gösterilemez. Eğer bir tümce bir önerme anlatacaksa, bir durumun adını vermesi yetmez, onun üzerine bir şeyler söylemesi gerekir. Bir durum betimlenirken, yalnızca bir duyu-içeriğini kaydetmekle kalınmaz; o, şu ya da bu yoldan öbeklendirilir ve bu da dolaysız verilerin ötesine geçmek demektir. Fakat bir önerme ancak, dolaysız deneyi kaydedip de onun ötesinde herhangi bir şeyden söz etmediği zaman gözgöre olabilir. Bu olanaklı olmadığına göre, hiçbir gerçek sentetik önerme gözgöre değildir ve bu yüzden de salt doğru olamaz.

Buna göre biz, hiçbir gözgöre önermenin anlatılmamış olduğunu öne sürmekle kalmıyor, herhangi bir gözgöre önermenin anlatılabilmesinin de kavranamaz olduğunu söylüyoruz. Hiçbir gözgöre önermenin anlatılmamış olduğunu, onlara inananlar bile kabul edebilirler. Onların da edimsel kılgıda, kişinin, dolaysız sunulan bir duyu-içeriğinin niteliklerini betimlemekle kalmayıp, her zaman ona bir özdeksel şey gözüyle baktığını kabul etmesi gerekir. Bizim, özdeksel şeyler üzerine olağan yargılarımızı düzenlediğimiz önermelerin, edimsel ve olabilir sonsuz bir dizi duyu-içeriğine yöneltim yapmakla, gözgöre olmadıkla-

4. Bkz. Rudolf Carnap, "Über Protokolsatze", *Erkenntnis*, III. Kısım; Otto Neurath, "Protokolsatze", *Erkenntnis*, III. Kısım: ve "Radikaler Physikalismus und Wirkliche Welt; *Erkenntnis*, IV. Kısım, V. Bölüm; ve Carl Hempel, "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, cilt II, No: 4.

5. Bu soru "Giriş"te yeniden incelenmiştir.

rı açıktır. Fakat ilke olarak, duyu-içeriklerini, algısal yargıları anlatmadan betimlemekle yetinen önermeler düzenlemek olanaklıdır. İşte bu yapay önermelerin gerçekten gözgöre olabilecekleri öne sürülmüştür. Söylemiş olduklarımızdan, bu savın doğru olmadığı açıkça görülür. Bu noktada yine de bir şüphe kalmışsa onu da bir örneğin yardımıyla yok edebiliriz.

Benim, "Bu aktır," önermesini savladığımı ve sözlerimin de, doğal olarak alınması gerektiği gibi bir özdeksel şeyi değil de bir duyu-içeriğini gösteriyor diye alındığını kabul edelim. Bu durumda benim bu duyu-içeriği üzerine söylemekte olduğum şey, onun benim için "ak"ı oluşturan duyu-içerikleri öbeğinin bir öğesi olduğudur; başka deyimle o, renk açısından, başka belli duyu-içeriklerinin, yani ak demem gerekenlerin ya da gerçekten ak dediklerimin benzeridir. Yine ben onun, başkaları için de "ak"ı oluşturan duyu-içeriğinin bir yoldan karşılığı olduğunu söylediğimi düşünüyorum: Öyle ki, eğer sapak (*abnormal*) bir renk duyumum olduğunu öğrensem, söz konusu duyu-içeriğinin ak olmadığını kabul etmem gerekirdi. Fakat başkalarıyla her türlü ilişkiyi bir yana bıraksak bile, yine de beni, duyu-içeriği öbeklememin yanlış olduğunu kabule götürecek bir durum düşünmek olanaklıdır. Örneğin, ne zaman belli nitelikte bir duyu-içeriği duysam belirgin biçimde açık bir bedensel devim yaptığımın ayrımına varmış olabilirim; belli bir durumda bu nitelikte olduğunu savladığım bir duyu-içeriğiyle karşılaşabilir ve o zaman, bununla birlikte görmeye alıştığım bedensel tepkiyi görmemiş olabilirim. Bu durumda, bu nitelikteki duyu-içeriklerinin bende her zaman söz konusu bedensel tepkiyi uyandırdığı varsayımını, belki de bırakmam gerekirdi. Fakat, mantıksal olarak, onu bırakmak zorunda değilim. Eğer daha uygun buluyorsam, ben ayrımına varmamış da olsam gerçekte tepkiyi gösterdiğimi, ya da bunun bir alaşımı olarak, duyu-içeriğinde benim onda savladığım niteliğin bulunmadığını kabul ederek varsayımı kurtarabilirdim. Bu yöntemin olanaklı olması ve hiçbir mantıksal çelişkiye yol açmaması olgusu, sunulmuş olan bir duyu-içeriğinin niteliğini betimleyen bir önermeden de, herhangi başka bir deneysel önermeden olduğu gibi, yasal olarak şüphe edilebileceğini kanıtlar.[6] Bu da gösteriyor ki

6. Doğal olarak, "gözgöre" önermelere inananlar, "Bu aktır," gibi önermelerin yalnızca biçimleri yüzünden geçerli olduğunu öne sürmüyorlar. Onların savladıkları, edimsel olarak bir ak duyu-içeriği deneyine girdiğim sırada, "Bu aktır," önerme-

böyle bir önerme gözgöre değildir, çünkü bir gözgöre önermeden anlamlı olarak şüphe edilemeyeceğini gördük. Fakat gözgöre önermelere inananların verdikleri gözgöre önerme örneklerinin tümü, hazır duyu-içeriklerinin edimsel niteliklerini betimleyen önermelerdir. Eğer bu önermeler gözgöre değillerse, böyle önerme bulunmadığı kesindir.

Gözgöre önermelerin olabilirliğini yadsıdığımızda, doğal olarak, duyu-deneylerimizden her birinde gerçekten "verilmiş" bir öğe bulunduğunu yadsımakta değiliz. Duyumlarımızın kendilerinin şüpheli olduğunu da söylemek istemiyoruz. Gerçekten böyle bir şey önermek anlamsız olurdu. Bir duyum, şüpheli olabilecek ya da olamayacak bir şey değildir. Bir duyum, ancak ortaya çıkar. Şüpheli olanlar, sunulmuş bir duyu-içeriğinin niteliklerini betimleyen önermeler de içinde olmak üzere, duyumlarımızdan söz eden ya da belli bir duyu-içeriğinin ortaya çıktığını savlayan önermelerdir. Bu türden bir önermeyi duyumun kendisiyle özdeşleştirmenin kaba bir mantıksal saçmalık olacağı açıktır. Yine de ben öyle sanıyorum ki, gözgöre önermeler öğretisi böyle bir örtülü özdeşleştirmenin ürünüdür. Bunu başka yoldan açıklamak güçtür. [7]

Bununla birlikte, bu yanlış felsefe öğretisinin kaynakları üzerinde kurgularla vakit yitirmeyeceğiz. Bu türden sorular tarihçiye bırakılabilir. Bizim işimiz öğretinin yanlış olduğunu göstermektir; bunu yaptığımızı da, yerinde olarak, öne sürebiliriz. Şimdi artık salt kesinlikte deneysel önermenin bulunmadığı açıklığa kavuşmuş olmalı. Kesin doğru olan şeyler yalnızca totolojilerdir. Deneysel önermelerin hepsi, edimsel duyu-deneyleriyle doğruluğu ya da yanlışlığı gösterilebilen varsayımlardır. Bu varsayımları doğrulayan gözlemleri saptadığımız önermelerin kendileri de, duyu-deneyi sınamalarına bağlı olan yeni varsayımlardır. Yani en son önermeler yoktur. Bir varsayımı doğrulamaya koyulduğumuzda, bizi o anda inandıran bir gözlem yaparız. Fakat he-

sine nesnel olarak kesin doğru gözüyle bakmak durumunda olduğumdur. Fakat burada gerçekten ak bir şey görmekteysem, demek ki ak bir şey görüyorum biçimindeki önemsiz bir totoloji savlandığını söylemek mi istiyorlar? Bundan sonraki dipnota bakınız.

7. Sonradan düşündüğüme göre, gözgöre önermeler öğretisi, bir totoloji olan "p'nin p'yi gerektirdiği kesinlikle doğrudur"; örneğin "Eğer ağrı duyuyorsam ağrı duyduğum kesinlikle doğrudur," önermesinin, genellikle yanlış olan "p (p'nin kesin doğru olduğunu) gerektirir"; örneğin "Eğer ağrım varsa 'Ağrım var' önermesi kesinlikle doğrudur," önermesiyle karıştırılmasından doğuyor. Bkz. "The Criterion of Truth" adlı yazım. *Analysis*, cilt III, No: 1 ve 2.

men ardından, deneyin gerçekten ortaya çıktığından şüpheye düşebilir ve güven duymak üzere yeni bir doğrulama sürecini gerekli görebiliriz. Her doğrulama eyleminin kendisi de yeni bir doğrulama eylemleri dizisine götürecek olan yeni varsayımlar sağlayacağına göre, mantıksal olarak, bu işlemin sonsuza dek sürmemesi için bir sebep yoktur. Kılgıda biz belli türden gözlemleri inandırıcı buluruz ve yeni bir doğrulama sürecine girişmeden, o deneyin ortaya çıkmış olduğu varsayımını kabul ederiz. Fakat bunu, bir mantıksal zorunluluğa uyarak değil, doğası biraz sonra açıklanacak olan, tümüyle pragmacı bir güdüyle yaparız.

Varsayımların deneyle doğrulandığından söz edildiğinde, bir gözlemin, doğruluğunu ya da yanlışlığını gösterdiği şeyin hiçbir zaman tek bir varsayım olmayıp, her zaman bir varsayımlar dizgesi olduğunu zihinde tutmak önemlidir. Bir bilimsel "yasa"nın geçerliğini sınamak üzere bir deneyime giriştiğimizi varsayalım. Yasa, belli koşullarda, belli türden bir gözlemin her zaman ortaya çıkacağını söylüyor. Bu tikel örnekte yasanın öndediği gözlemi yapmış olabiliriz. Bu durumda destek kazanmış olan şey yalnızca yasa değil, aynı zamanda gerekli koşulların var olduğunu belirten varsayımlardır. Çünkü, gözlemimizin yasayla ilgili olduğunu ancak bu koşulların varoluşunu kabul ederek ileri sürebiliriz. Bunun almaşığı olarak, beklenen gözlemi yapamamış olabiliriz. Bu durumda, deneyimimizin yasayı çürüttüğü sonucuna varırız. Fakat bu sonucu benimsemek zorunda değiliz. Eğer yasamızı korumak istiyorsak, öteki ilgili varsayımlardan bir ya da birkaçını bırakabiliriz. Gerçekte koşulların göründükleri gibi olmadıklarını söyleyip, onlar üzerinde nasıl yanılmış olduğumuzu açıklamak üzere ortaya bir kuram koyarız; ya da bizim ilgisiz diye bir yana bıraktığımız bir etmenin gerçekte ilgili olduğunu söyler ve bu görüşü ek varsayımlarda destekleriz. Giderek, deneyimin gerçekte yasaya karşı olmayıp, olumsuz gözlemimizin bir sanrı olduğunu bile söyleyebiliriz. Bu durumda, bir sanrının ortaya çıkması için zorunlu kabul edilen koşulları saptayan varsayımlarla, bu gözlemin, içinde geçtiği kabul edilen koşulları betimleyen varsayımları bir sıraya getirmemiz gerekir. Yoksa bağdaşmaz varsayımlar ileri sürmüş oluruz. Bu da yapılmaması gereken bir şeydir. Fakat varsayımlar dizgemizi iç-çelişkilere düşmekten alıkoymaya yarayacak önlemleri almak koşuluyla, gözlemlerimiz için uygun gördüğümüz her açıklamayı kabul edebiliriz. Kılgıda, açıklamayı seçmemizde, biraz sonra betimleyeceğimiz belli düşünceler yol gösterir.

Bu düşüncelerin de, varsayımları kabul etmemiz ya da reddetmemiz konusunda özgürlüğümüzü sınırlayıcı etkileri vardır. Fakat mantıksal olarak özgürlüğümüz sınırsızdır. İç-tutarlığı olan her işlem mantığın gereklerini yerine getirmiş olur.

Demek, görünüşe göre, "deney olguları" hiçbir zaman bizi bir varsayımı bırakmaya zorlayamaz. Zorunlu *ad hoc* (o olaya özgü) kabulleri yapmayı kabul eden bir kimse, ters görünen kanıtlar karşısında, inançlarını her zaman ayakta tutabilir. Fakat tutulan bir varsayımın çürütülmüş göründüğü tikel bir örneğin her zaman dolambaçlı bir açıklamasının bulunabilmesine karşın, yine de varsayımın sonunda bırakılması olanağının kalması gerekir. Böyle olmazsa o bir gerçek varsayım değildir. Çünkü geçerliğini her deney karşısında korumaya kararlı olduğumuz bir önerme, bir varsayım değil, bir tanım olur. Başka deyimle, o artık sentetik değil, analitik bir önermedir.

En kutsal "doğa yasaları"mızdan bir bölümünün örtülü tanımlardan başka bir şey olmadıklarına karşı çıkılamayacağını sanıyorum; fakat bu, burada içine girmeyeceğimiz bir sorundur.[8] Burada, bu tür tanımları gerçek varsayımlar sanma tehlikesi bulunduğunu ve aynı söz biçiminin, herhangi bir zamanda ya da herhangi birtakım insanlar için sentetik önerme anlatmasına karşın, başka bir zamanda ya da başka birtakım insanlar için bir totoloji anlatması olgusunun bu tehlikeyi artırdığını belirtmemiz yeterlidir. Çünkü nesneler için yaptığımız tanımlar değişmez şeyler değildir. Deney bizi, A türünden her şeyde B olma özelliğinin de bulunduğu gibi güçlü bir inanç beslemeye götürmüşse, bu özelliği taşımayı, o türün tanımlayıcı özelliği yapma eğilimimiz vardır. Sonunda, herhangi bir nesneye, aynı zamanda B olmadığı için A demeye yanaşmayabiliriz. O zaman da, başlangıçta bir sentetik genelleme olarak anlatılmakta olan, "Bütün A'lar B'dir," tümcesi, açık bir totoloji anlatmaya başlar.

Bu olabilirliğe dikkat çekmeyi gerekli kılan nedenlerden biri, filozofların bunu savlamalarının, onların genel önermeler karşısındaki tutumlarını çokluk bozan karışıklıklara neden oluşudur. "Bütün adamlar ölümlüdür," hazır örneğini alalım. Bunun, Hume'un ileri sürdüğü gibi, şüphe götürür bir varsayım olmayıp, bir zorunlu bağlantı örneği olduğu söylenmiştir. Burada neyin neye zorunlu olarak bağlantılı olduğunu

8. Bu görüşün genişliğine işlenişi için bkz. H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*.

sorduğumuzda, bize olabilir görünen tek yanıt, bunların "adam" kavramıyla "ölümlü olmak" kavramı olduğudur. Oysa iki kavramın zorunlu bağıntılı olduğu bildirimine bağladığımız tek anlam, bu kavramlardan birinin anlamının ötekisini içermesidir. Böylece, "Bütün adamlar ölümlüdür," bir zorunlu bağlantı örneğidir demek, adam kavramının ölümlü olmak kavramını içerdiğini söylemektir; bu da "Bütün adamlar ölümlüdür"ün bir totoloji olduğunu söylemeye varır. Gerçi filozof, adam sözcüğünü, ölümlü olmayan herhangi bir şeye adam denmesini kabul etmeyeceği bir yolda kullanabilir. Bu durumda, "Bütün adamlar ölümlüdür," tümcesi, o filozof için, bir totoloji anlatır. Fakat bu, bizim bu tümceyle olağan olarak anlattığımız önermenin totoloji olduğu anlamına gelmez. Giderek o filozof için bile bu tümce bir gerçek deneysel varsayım olarak kalır. Ancak şimdi artık o bunu, "Bütün adamlar ölümlüdür," biçimi içinde anlatmaz. Bunun yerine, "Bir adamın öteki tanımlayıcı özelliklerini taşıyan her şey ölümlü olma özelliğini de taşır," demesi, ya da bu anlamda bir şey söylemesi gerekir. Böylece, tanımlarımızda uygun düzeltmeler yaparak totolojiler yaratabiliriz: fakat deneysel sorunlar, yalnızca sözcüklerin anlamlarıyla oynayarak çözülemez.

Doğal olarak, bir filozof "Bütün adamlar ölümlüdür," önermesinin bir zorunlu bağlantı örneği olduğunu söylediğinde, bunun bir totoloji olduğunu söylemek niyetinde değildir. Eğer sözcükleri olağan anlamlarını taşıyor ve aynı zamanda bir anlamlı önerme anlatıyorsa, onun bütün söyleyebileceğinin bu olduğunu göstermek bize düşer. Fakat onun bu genel önermeyi, uygun uylaşımların bulunduğu bir durumda aynı söz biçimiyle anlatılabilecek olan totolojiyle örtülü olarak özdeşleştirmesi yüzünden, onun hem sentetik hem de zorunlu olduğunu öne sürmeyi olanaklı gördüğünü sanıyorum. Aynı şey bütün öteki genel yasa önermelerine de uygulanır. Şimdiki durumuyla genel yasa anlatan tümceleri tanım anlatımlarına döndürebiliriz. O zaman bu tümceler zorunlu önermeler anlatacaklardır. Fakat bunlar gerçek genellemelere göre değişik olacaklardır. Bunlar, Hume'un gördüğü gibi, hiçbir zaman zorunlu olamazlar. Onlara ne denli sağlamca inanırsak inanalım, gelecekteki bir deneyin bizi onları bırakmaya götürebileceği her zaman kavranabilir bir durumdur.

Bu bizi yeniden, "Belli bir durumda ilgili varsayımlardan hangilerinin korunup hangilerinin bırakılması gerekeceğini belirleyen düşünceler nelerdir?" sorusuna döndürecektir. Kimi kez bize yalnızca tutumluluk ilkesinin, ya da başka deyimle, daha önce kabul ettiğimiz varsa-

yımlar dizgesinde, olabilecek en az değişikliği yapma isteğimizin yol gösterdiği önerilmiştir. Fakat, kuşkusuz böyle bir isteğimizin olmasına ve bundan bir ölçüde etkilenmiş olmamıza karşın bu, işlemimizdeki tek, giderek başat etmen değildir. Eğer tek düşüncemiz eski varsayımlar dizgemizi dokunulmamış olarak korumak olsaydı, uygun düşmeyen bir gözlemi göz önünde tutmak zorunluluğunu duymamamız gerekirdi. Onu herhangi bir yoldan, giderek bir sanrı gördüğümüz varsayımını bile işe karıştırarak, açıklama gereksinimi duymamız da gerekmezdi. Onu görmeyip geçebilirdik. Fakat gerçekte, uygun düşmeyen gözlemleri bir yana atmayız. Bunların ortaya çıkışı, varsayımlar dizgemizi değiştirmeden koruma isteğimize karşın, her zaman onda kimi değiştirmeler yapmamıza neden olur. Bu neden böyledir? Eğer bu soruyu yanıtlayabilir ve varsayımlar dizgelerimizi niçin değiştirmek zorunda kaldığımızı gösterebilirsek, bu tür değiştirmelerin gerçekten yapıldığı sırada uyulan ilkelerin ne olduğuna karar vermek bakımından daha iyi bir durumda bulunuruz.

Bu sorunun çözümünde yapmamız gereken şey, kendimize, "Varsayımlar kurmanın amacı nedir? Bu dizgeleri başlangıçta niçin kuruyoruz?" diye sormaktır. Bunun yanıtı bunların, duyumlarımızın gidişini önceden belirlememize olanak sağlamak için kurulduklarıdır. Bir varsayımlar dizgesinin işlevi, belli bir alandaki deneyimizin ne olacağı üzerinde bizi önceden uyarmak, doğru öndeyiler yapabilme olanağını bize vermektir. Demek varsayımlar, bizim gelecekteki bir deneyden beklentilerimizin ne olacağını yönetecek kurallar olarak betimlenebilir. Bu tür kurallara niçin gereksinme duyduğumuzu söylemeye gerek yoktur. Yaşamımızı sürdürme isteği de içinde olmak üzere, en küçük isteklerimizin bile yerine getirilebilmesinin, başarılı öndeyiler yapma yeteneğimize bağlı olduğu açıktır.

Bu kuralların düzenlenmesiyle ilgili işlemlerimizin temel özelliği, geçmiş deneyi geleceğin yol göstericisi olarak kullanmaktır. Tümevarım adı verilen sorunu tartışırken bunu belirtmiş ve bu davranışın doğruluğunun kuramsal olarak gösterilmesini istemenin bir anlamı olmadığını görmüştük. Filozof, bilimsel işlemin olgularını saptamakla yetinmelidir. Onun iç-tutarlığını göstermenin ötesinde doğruluğunu da göstermek isterse, kendini yapıntı sorunlar içinde bulur. Bu, daha önce vurguladığımız bir noktadır, onu yeniden irdeleme çabasına girmeyeceğiz.

Demek gelecekteki deneylerimiz üzerindeki tahminlerimizin, bir yoldan, geçmişteki deneylerimizle belirlendiğini bir olgu olarak sapta-

mış oluyoruz. Bu olgu, temelde öndeyici olan bilimin, niçin bir ölçüde de deneylerimizin betimlemesi olduğunu açıklıyor.[9] Fakat verimli genellemelerin temelini oluşturmayan deneylerimizin özelliklerini görmemek eğiliminde oluşumuz da dikkati çekicidir. Ayrıca, betimlediğimiz deneyleri de bir ölçüde serbestlikle betimleriz. Poincaré'nin dediği gibi, "Kişi kendini deneyin genelleştirilmesiyle sınırlamaz, onu düzeltir de; bu tür düzeltmelerden kaçınan ve gerçekten çıplak deneyle yetinen fizikçi en olağanüstü yasaları düzenlemek zorunda kalırdı."[10]

Fakat öndeyilerimizi yapmak için geçmiş deneyi körü körüne izlemesek bile, onun yol göstericiliğini çok geniş ölçüde kabul ederiz. Bu da, uygun düşmeyen bir deneyin sonucunu niçin görmeden geçmediğimizi açıklar. Bir kez yıkılan bir varsayımlar dizgesinde yeniden yıkılabilme olasılığı görürüz. Doğal olarak onun hiç de yıkılmamış olduğunu da kabul edebiliriz, fakat bu kabulün, dizgenin gerçekte bizi aldatmış olduğuna karar vermeye bakışla bize daha az yararlı olacağına, bu yüzden de bizi yeniden aldatmaması için bir değiştirme yapmanın gerekli olduğuna inanırız. Dizgemizi değiştiririz, çünkü onu değiştirerek, deneyin önceden görülmesinde daha etkili bir araç yapacağımızı düşünürüz. Bu inanç da, kaba bir anlatımla, duyumlarımızın gelecekteki gidişinin geçmiştekine uygun düşeceği biçimindeki yol gösterici ilkemizden türemiştir.

Öndeyilerimiz için etkili bir dizi kurallarımızın bulunması konusundaki bu isteğimiz, ki uygun düşmeyen gözlemlerimizi de gözden kaçırmayışımızın nedenidir, dizgemizi yeni verileri de kapsayacak biçimde nasıl düzelteceğimizi en etkili biçimde belirleyen etmendir. Bizim bir tutuculuk ruhuyla kusurlu olduğumuz ve büyük değişikliklerden çok, küçüklerini yaptığımız doğrudur. Elimizdeki dizgenin temelden bozuk olduğunu kabul etmek tatsız ve tedirgin edicidir. Yine kendimizi sıkıntıdan koruma isteği yüzünden, başka şeyler eşit olduğunda, yalın varsayımları karmaşıklara yeğ tuttuğumuz da doğrudur. Fakat deney bizi köktenci değişikliklerin zorunlu olduğunu kabule götürürse, o zaman da, fiziğin yakın tarihinin gösterdiği gibi, bunlar bizim dizgemizi karmaşıklaştıracak da olsa onları yapmaya hazır oluruz. Bir

9. Görülebileceği gibi "geçmiş deneylerin betimlemeleri" bile, "gelecekteki deneyin önceden görülmesinin kuralları" işlevini gördüğünden öndeyicidir. Bu noktanın daha iyi bir irdelemesi için bu bölümün sonuna bakınız.

10. *La Science et l'hypothèse*, IV. Kısım, IX. Bölüm, s. 170.

gözlem bizim en güvenli beklentilerimize ters düştüğünde, en kolay yol onu görmemek, ya da en azından, uygun yönde yorumlamaktır. Eğer bunu yapmıyorsak, dizgemizi olduğu gibi bıraktığımızda yeni düş kırıklıklarına uğrayacağımızı düşündüğümüzdendir. Onu beklenmeyen gözlemin ortaya çıkışı varsayımıyla bağdaşır kıldığımızda, bunun, bir öndeyi aracı olarak dizgemizin etkinliğini artıracağını düşünürüz. Bunu yapmakta haklı olup olmadığımız, bir uslamlamayla çözülecek bir sorun değildir. Ancak bekleyip, yeni dizgemizin uygulamada başarılı olup olmadığını görebiliriz. Başarılı değilse onu yeniden değiştiririz.

Böylece, başlangıçtaki "Bir deneysel önermenin geçerliğini sınamanın ölçütü nedir?" sorumuzu yanıtlamak için gerekli bilgiyi elde etmiş olduk. Bunun yanıtı, bir deneysel varsayımın geçerliğini, onun, yerine getirmek üzere kurulduğu işlevi gerçekten yerine getirip getirmediğini görerek sınadığımızdır. Yine gördük ki, bir deneysel varsayımın işlevi bizim deneyi önceden görebilmemizi sağlamaktır. Buna göre, belli bir önermeyle ilgili gözlem beklentimize uyuyorsa, bu önermenin doğruluğu güçlenmiştir. Önermenin salt geçerliğinin saptandığı söylenemez, çünkü yine de, gelecekteki bir gözlemin bunu değerden düşürme olanağı vardır. Fakat olasılık düzeyinin yükseldiği söylenebilir. Eğer gözlem beklentilerimize ters düşerse, önermenin durumu tehlikeye düşmüştür. Başka varsayımların kabulü ya da bırakılmasıyla onu koruyabiliriz: ya da onu çürütülmüş kabul ederiz. Fakat uygun düşmeyen bir gözlem sonucunda reddedilmiş de olsa onun kesinlikle çürütüldüğü söylenemez. Çünkü gelecekteki gözlemlerin bizi, onu eski yerine koymaya götürmesi yine de olanaklıdır. Yalnızca olasılığının küçüldüğü söylenebilir.

Şimdi de bu bağlamda "olasılık" teriminden ne anlaşıldığını açığa çıkarmak zorunlu oluyor. Bir önermenin olasılığından söz ettiğimizde, kimi kez sanıldığı gibi onun bir özünlü (*intrinsic*) özelliğinden, giderek onunla başka önermeler arasındaki çözümlenemez bir mantıksal bağıntıdan söz etmiş olmayız. Kaba bir anlatımla, bir gözlemin bir önermenin olasılığını artırdığını söylediğimizde demek istediğimiz şeyin tümü, kılgıda duyumlarımızın tahmininde ona dayanma, uygun düşmeyen bir deney karşısında başka varsayımlara onu yeğleme isteğimizin ölçüleri içinde o önermeye duyduğumuz güveni, o gözlemin artırdığıdır. Bunun gibi, bir gözlemin bir önermenin olasılığını azalttığını söylemek de, o önermeyi, gelecekte bize yol göstermeye yaraya-

cak diye kabul ettiğimiz dizge içine alma isteğimizin azaldığını söylemektir.[11]

Bu durumuyla, olasılık kavramının açıklanışı, bir ölçüde, aşırı yalınlaştırılmıştır. Çünkü bu, bizim bütün önermeleri bir eşbiçimli (*uniform*) iç tutarlık içinde ele almamızı gerektirir, fakat yazık ki durum bu değildir. Kılgıda gözleme, her zaman, genellikle en güvenilir olarak kabul edilen yolda bir inanç besleriz. İnançlarımızın oluşumunda her zaman belli kanıtlama ölçünlerine uyulması gereğini kabul etmemize karşın, buna her zaman uymayız. Başka deyimle, her zaman ussal değiliz. Çünkü ussal olmak ancak, iç-tutarlıklı bir güvenilir yöntemi bütün inançlarımızın oluşumunda kullanmakla olur. İşlemin, bizim şimdi bir inancın ussal olup olmadığını belirlediğimiz şeyle ilgili olarak, sonradan bu güvencimizin yanlışlığını gösterebileceği olgusu, hiçbir zaman, onu şimdi kabul etmenin ussallığını eksiltmez. Çünkü biz bir ussal inancı, şu anda güvenilir gördüğümüz yöntemlerden doğan bir inanç diye tanımlarız. Ussallığın salt bir ölçünü yoktur, tıpkı sağlamlığı güvenceye bağlanmış varsayımlar kurmanın bir yöntemi olmadığı gibi. Çağdaş bilimin yöntemlerine inanırız, çünkü bunlar kılgıda başarılı olmuştur. Eğer ilerde değişik yöntemler kabul edersek, şimdi ussal olan inançlar o yeni yöntemler açısından usdışı olabilirler. Fakat böyle bir şeyin olabilirliği olgusu, bu inançların şimdi ussal oluşu olgusunu etkilemez.

Ussallığın bu tanımı, şimdi ilgili olduğumuz kullanıma göre "olasılık" teriminin ne anlama geldiği üzerindeki açıklamamızı düzeltmemize olanak verir. Bir gözlemin bir varsayımın olasılığını artırdığını söylemek, her zaman o gözlemin, o varsayıma göre eyleme geçme isteğimizle ölçülmek üzere, onun için gerçekte beslediğimiz güven derecesini artırdığını söylemekle eşdeğer değildir: Çünkü usdışı biçimde davranabiliriz. O tümce, gözlemin, o varsayım için beslememizin ussal olduğu güven derecesini artırdığını söylemekle eşdeğerdir. Burada, bir inancın ussallığının salt bir ölçüne göre değil, bizim gerçek kılgımızdaki payına göre tanımlandığını yineleyebiliriz.

Bizim ilk olasılık tanımımıza açık bir karşı çıkma, onun, kimi kez bir önermenin olasılığı konusunda yanılındığı, önermenin gerçekte olduğundan daha az ya da daha çok olası olduğuna inanılabildiği olgu-

11. Doğal olarak bu tanım, "olasılık" teriminin matematiksel kullanımına uygulanmaya yönelik değildir.

suyla bağdaşmaz oluşuydu. Düzeltilmiş tanımımızın bu karşı çıkmadan kurtulduğu açıktır. Çünkü ona göre, bir önermenin olasılığını, gözlemlerimizin doğasıyla ussallık anlayışımız birlikte belirler. Öyle ki, bir kimse gözleme, varsayımları değerlendirmenin güvenceli bilimsel yöntemiyle bağdaşmayan bir inanç duyduğunda, onun inandığı önermelerin olasılığı üzerinde yanıldığını söylemek, bizim olasılık tanımımızla bağdaşır.

Olasılığın bu açıklamasıyla, deneysel önermelerin geçerliği tartışmamızı tamamlıyoruz. Son olarak vurgulamamız gereken nokta, söylediklerimizin, tekil, tikel ya da evrensel olsun, ayrıklamasız bütün deneysel önermelere uygulanabildiğidir. Her sentetik önerme, gelecekteki deneyin önceden görülmesi için bir kuraldır ve başka sentetik önermelerden içerik bakımından ayrımı, onun başka durumlarla ilgililiği olgusundandır. Öyle ki, geçmişle ilgili önermelerin, şimdiyle ilgili önermelerle ve gelecekle ilgili önermelerle aynı varsayımsal öznitelikte oluşu, bu üç tip önermenin birbirinden ayrımsız oluşunu, hiçbir zaman gerektirmez. Çünkü hepsi de başka deneylerle doğrulanır ve başka deneyleri önceden bildirirler.

Kimi filozofların, geçmişle ilgili önermelerin, bir doğa biliminin yasalarının varsayımlar oluşu anlamında, varsayımlar olduklarını yadsımalarının nedeni bu noktayı değerlendirememiş olmaları olabilir. Çünkü bunlar, görüşlerini önemli kanıtlarla destekleyemedikleri gibi, geçmişle ilgili önermelerin, eğer bizim betimlediğimiz anlamda varsayımlar değilseler, ne olduklarını da söyleyememişlerdir. Ben kendi payıma, geçmişle ilgili önermelerin, genellikle onları doğruladıkları söylenen "tarihsel" deneylerin önceden bilinmesinin kuralları oldukları görüşünde aşırı aykırı bir şey bulamıyorum[12] ve "geçmiş üzerine bilgimiz"in başka nasıl çözümlenebileceğini de anlamıyorum. Üstelik, bizim, tarihi pragmacı yönden ele alışımıza karşı çıkanların, bu karşı çıkmalarını gerçekte, geçmişin bir karşılıklılık sağlayacak biçimde "nesnel olarak orada", yani terimin metafizik anlamında gerçek, olduğu biçiminde örtük ya da belirtik bir kabule dayandırdıklarını sanıyorum. İdealizm ile gerçekçiliğin metafizik sonuçlarıyla ilgili olarak söylediklerimizden, böyle bir kabulün gerçek bir varsayım olmadığı açıkça görülür.[13]

12. Bu bildirimin içermeleri yanlış olabilir. Bkz. "Giriş".

13. Tarihin, bizim anlamımızdaki pragmacı incelemesinin iyi bir anlatımı için bkz. C. L. Lewis, *Mind and the World Order*, ss. 150-3.

VI

TÖREBİLİM VE TANRIBİLİMİN ELEŞTİRİSİ

Bütün sentetik önermelerin deneysel varsayımlar olduğu görüşümüzün doğruluğunu gösterdiğimizi öne sürmeden önce, yanıtlamamız gereken bir karşı çıkma yolu daha var. Bu karşı çıkma, kurgusal bilgimizin, biri deneysel olgularla öteki de değer sorularıyla ilgili olmak üzere, birbirinden ayrı iki türünün bulunduğu biçimindeki genel varsayıma dayanır. Denecektir ki, "değer bildirimleri" gerçek sentetik önermelerdir; fakat bunlar, herhangi bir tüze uygulamasına göre, duyumlarımızın yönünü öndemekte kullanılan varsayımlar olarak sunulamazlar; buna göre de, kurgusal bilginin dalları olarak törebilim (*ethics*) ve estetiğin varoluşu, bizim köktenci deneyci savımızın önüne, yenilmez bir karşı çıkmayla dikilir.

Böyle bir karşı çıkma durumunda, "değer yargıları"nın, hem kendi içinde doyurucu, hem de bizim genel deneyci ilkelerimizle tutarlı olan bir açıklamasını vermek görevimiz oluyor. Burada göstermeye koyulacağımız şey, değer bildirimlerinin, anlamlı oldukları sürece, olağan "bilimsel" bildirimler olduklarıdır; bilimsel olmadıkça da bunlar, gerçek anlamda anlamlı değil, ancak, ne doğru ne de yanlış olan coşkuların anlatımıdırlar. Bunu öne sürerken kendimizi şimdilik törebilimsel bildirimler durumuyla sınırlayabiliriz. Onlar için söylenenler, estetik bildirimler durumuna da *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılarak) uygulanabilir.[1]

Olağan törebilim dizgesi, törebilimci filozofların yapıtlarında irdelendiği biçimiyle, bağdaşık bir bütün oluşturmaktan uzaktır. Yalnızca

1. Aşağıdaki uslamlama "Giriş" ile birlikte okunmalıdır.

metafizik bölümler ve törebilim-dışı kavramların çözümlemelerini içerdiğinden değil: dizgenin gerçekteki törebilimsel içeriklerinin kendilerinin çok değişik türlerden oluşundan. Gerçekten, bunları başlıca dört öbeğe ayırabiliriz. Önce, törebilimsel terimlerin tanımlarını anlatan önermeler, ya da belli tanımların anlamlılığı ya da olabilirliği üzerine yargılar vardır. İkincisi törel (*moral*) deney olaylarını ve bunların nedenlerini betimleyen önermelerdir. Üçüncüsü, törel erdem üzerine öğütlerdir. Son olarak da gerçekteki törebilimsel yargılar gelir. Yazık ki bu dört öbek arasındaki ayrılık, açık olmasına karşın, genellikle törebilimci filozofların gözünden kaçmaktadır; bunun sonucu olarak da, çokluk, onların yapıtlarından, neyi bulmak ya da kanıtlamak istediklerini anlamak zordur.

Gerçekte, dört öbekten yalnız birincisinin, yani törebilimsel terimlerin tanımıyla ilgili önermeler içerenlerin törebilimsel felsefeyi oluşturduğunun söylenebileceğini görmek kolaydır. Törel deney görüngülerini ve bunların nedenlerini betimleyen önermelerin, ruhbilim ya da toplumbilime verilmeleri gerekir. Törel erdem öğütleri önerme değildir; bunlar, okuyucuyu belli türde eylemde bulunmaya özendirmeyi amaçlayan ünlem ya da buyruklardır. Buna göre, felsefe ya da bilimin hiçbir dalına girmezler. Törebilimsel yargıların anlatımlarına gelince, bunların nasıl öbeklendirilmeleri gerektiğini henüz belirlemedik. Fakat ne tanım, ne tanım yorumu, ne de metin aktarması olmadıkları açık olduğuna göre, bunların törebilimsel felsefeye girmediklerini duraksamasız söyleyebiliriz. Demek törebilim üzerine kesinlikle felsefi bir inceleme, törel bildiriler yapmamalıdır. Fakat törebilimsel terimlerin bir çözümlemesini vererek, o tür bütün bildirimlerin hangi ulama (*category*) ilişkin olduğu gösterilmelidir. Şimdi bizim yapacağımız da budur.

Törebilimci filozofların çokluk tartıştıkları bir soru da, bütün törebilim terimleri bir ya da iki temel terime indirgeyecek tanımlar bulmanın olanaklı olup olmadığıdır. Fakat bu soru, törebilimsel felsefeye ilişkin olduğu yadsınmaz olmakla birlikte, bizim şimdiki araştırmamızla ilgili değildir. Biz şu anda, törebilimsel terimler alanında hangi terimi temel olarak almak gerektiğini, örneğin "iyi"nin "doğru"nun terimleriyle, ya da "doğru"nun "iyi"nin terimleriyle ya da ikisinin birden "değer"in terimleriyle tanımlanabilip tanımlanamayacağını araştırmakla ilgilenmiyoruz. Bizim ilgilendiğimiz, bütün törebilimsel terimler alanını törebilim-dışı terimlere indirgeme olanağıdır. Biz, törebi-

limsel değer bildirimleri deneysel olgu bildirimlerine çevrilebilir mi diye araştırıyoruz.

Bu çevirinin yapılabileceği, genellikle öznelci (*subjectivist*) denen törebilimci filozoflarla yararcı (*utilitarian*) diye bilinenlerin savıdır. Çünkü yararcı, eylemlerin doğruluğunu ve sonuçların iyiliğini, bunların neden oldukları haz, mutluluk ve doyum terimleri içinde; öznelci ise, belli bir kişi ya da kişiler topluluğunun bunlara karşı duyduğu onaylama duygusu terimleri içinde tanımlarlar. Bu tanım tiplerinden her biri, törel yargıları, ruhbilimsel ya da toplumbilimsel yargıların bir alt-öbeği yaparlar: Bu yüzden de bize çok çekici gelirler. Çünkü bunlardan herhangi biri doğru olsaydı, bundan, törebilimsel savlamaların, genellikle onlarla karşıtlık durumunda bulunan olgusal savlamalardan, cins açısından bir ayrımı olmadığı sonucu çıkardı; deneysel savlamalar üzerine yaptığımız açıklamanın bunlara da uygulanması gerekirdi.

Ancak biz, törebilimsel terimlerin öznelci ya da yararcı açıklamalarından hiçbirini kabul etmeyeceğiz. Bir eylemin doğru, ya da bir şeyin iyi olduğunu söylemenin, onun genellikle onaylandığını söylemek olduğu biçimindeki öznelci görüşü reddediyoruz, çünkü genellikle onaylanan kimi eylemlerin doğru olmadığını ya da genellikle onaylanan birtakım şeylerin iyi olmadığını söylemek iç-çelişkili değildir. Belli bir eylemin doğru ya da belli bir şeyin iyi olduğunu savlayan kimsenin, kendisinin onu onayladığını söylemiş olduğu biçimindeki almaşık (*alternative*) öznelci görüşü de, zaman zaman kötü ya da yanlış bir şeyi onayladığını söyleyen kimsenin kendisiyle çelişkiye düşmediği olgusuna dayanarak reddediyoruz. Buna benzer bir uslamlama yararcılık için de yıkıcıdır. Bir eyleme doğru demenin, eylemin belli koşullar içinde en büyük mutluluğu, ya da vereceği acıya oranla en büyük hazzı, ya da doyum bulmamış isteklere oranla en çok doyum bulmuş istekleri doğuracağını ya da öyle göründüğünü söylemek olduğunu da kabul edemeyiz; çünkü, gerçekten ya da olası olarak en büyük mutluluğu, ya da acıya oranla en büyük hazzı, ya da doyum bulmamış isteğe oranla en çok doyum bulmuş isteği doğuracak eylemleri uygulamanın zaman zaman yanlış olduğunu söylemeyi iç-çelişkili bulmayız. Haz veren birtakım şeylerin iyi olmadığını ya da kötü birtakım şeylerin istendiğini söylemek iç-çelişkili olmadığına göre de, "x iyidir," tümcesinin "x haz verir," ya da "x istenir," ile eşdeğerliliği gibi bir durum yok demektir. Yararcılığın, bildiğim bütün öteki değişkeleri için de aynı karşı çıkma yapılabilir. Buna göre, törebilimsel yargıların geçerliği-

nin, eylemlerin mutluluk verme yatkınlığıyla da, kişilerin duygularının doğasına göre de belirlenmediği, bunun deneysel olarak güvenilebilir değil, "saltık" ya da "özünlü" görülmesi gerektiği sonucuna varmak durumunda bulunduğumuzu sanıyorum.

Bunu söylemekle, doğal olarak, içinde bütün törebilimsel simgelerin törebilim-dışı terimlerle tanımlanabileceği bir dil bulunabileceğini, giderek, böyle bir dil bulup bizimkinin yerine kullanmanın istenir bir şey olduğunu yadsımıyoruz; bizim yadsıdığımız şey, törebilimsel bildirimleri törebilimsel olmayanlara indirgemek için yapılan önerinin, bizim kullanmakta olduğumuz dilin uylaşımlarıyla tutarlı olduğudur. Yani biz, yararcılık ve öznelliği, bizde şimdi bulunan törebilimsel kavramlar yerine yenisinin konması önerisi olarak değil, şimdiki törebilimsel kavramlarımızın çözümlemesi olarak reddediyoruz. Bizim savımız doğruca, düzgüsel (*normative*) törebilimsel simgeler içeren tümcelerin ruhbilimsel önermeler ya da gerçekte her türden deneysel önermeler içeren tümcelerle eşdeğer olmadığıdır.

Burada, bizim olgusal terimlerle tanımlanamaz diye kabul ettiğimiz simgelerin, betimleyici törebilimsel simgeler olmayıp yalnızca düzgüsel törebilimsel simgeler olduğunu açıklamak yararlı görünüyor. Bu iki tip simgeyi birbirine karıştırma tehlikesi var, çünkü bunların ikisi de aynı duyulur biçimdeki imlerden oluşur. Böylece, "x yanlıştır" biçimindeki bir karmaşık im, belli tipten bir davranışla ilgili bir törel yargıyı anlatan bir tümce oluşturabildiği gibi, belli tipten bir davranışın belli bir topluluğun ahlak duygusuna karşıt olduğunu savlayan bir tümce de olabilir. Bu ikinci durumda, "yanlış" simgesi betimleyici bir törebilimsel simgedir ve onun içinde geçtiği tümce olağan bir toplumbilimsel önermeyi anlatır; birinci durumda "yanlış" simgesi düzgüsel bir törebilimsel simgedir ve biz, onun içinde geçtiği tümcenin hiçbir yönden deneysel bir önerme anlatmadığını öne sürüyoruz. Biz şu anda yalnızca düzgüsel törebilimle ilgileniyoruz; öyle ki, törebilimsel simgelerin bu inceleme boyunca nitelenmeden kullanılması durumunda, bunlar her zaman düzgüsel tipten simgeler olarak kabul edilmelidir.

Düzgüsel törebilimsel kavramların deneysel kavramlara indirgenemeyeceğini kabul edince, etiğin "saltıkçı" görüşüne-yani değer bildirimlerinin, olağan deneysel önermeler gibi deneyle değil de, ancak gizemli bir "zihinsel sezgi" ile denetlendiği görüşüne yolu açık bırakmış gibi görünüyoruz. Bu kuramın, yandaşlarınca seyrek kabul edilen bir özelliği, değer bildirimlerini doğrulanamaz kılmasıdır. Çünkü bir kim-

seye sezgisel olarak kesin doğru görünen şeyin başka birisine şüpheli, giderek yanlış görünebileceği yaygın bir görüştür. Öyle ki, çatışan sezgiler arasında karara varmayı sağlayacak bir ölçütün bulunması olanaksız oldukça, bir önermenin geçerliğinin sınaması olarak yalnızca sezgiye başvurmanın bir değeri yoktur. Fakat törel yargılar durumunda böyle bir ölçüt verilemez. Kimi ahlakçılar, kendi törel yargılarının doğru olduğunu "bildiklerini" söyleyerek sorunu çözdüklerini öne sürerler. Fakat böyle bir savlama yalnız ruhbilimsel yönden ilginçtir ve herhangi bir ahlak yargısının geçerliğini kanıtlamaya en ufak bir yatkınlığı yoktur. Çünkü bunların karşıtları da kendi törebilimsel görüşlerinin doğru olduğunu "bilebilirler". Öznel kesinlik söz konusu oldukça da onlar arasında bir seçim yapmayı olanaklı kılacak bir şey yoktur. Bu tür görüş ayrılıkları, olağan bir deneysel önermeye bağlı olarak ortaya çıktığında, ilgili bir deneysel sınama düşünülerek ya da böyle bir sınama gerçekten yapılarak, çözülmeye çalışılır. Fakat törebilimsel bildirimlerle ilgili olarak "saltıkcı" ya da "sezgici" kuramda ilgili deneysel sınama yoktur. Demek bu kuramda törebilimsel bildirimlerin doğrulanamaz olarak kabul edildiklerini söylemekte haklıyız. Doğal olarak onlar da gerçek sentetik önermeler olarak kabul edilmişlerdir.

Bir sentetik önermenin ancak deneysel olarak doğrulanabilir olduğu zaman anlamlı olduğu ilkesini kullanışımız göz önünde tutulduğunda, "saltıkçı" bir törebilim kuramını kabul etmenin, bizim ana kanıtlamalarımızın tümünü yıkacağı açıktır. Törebilimde genellikle "saltıkçılığın" tek almaşığını sağladığı varsayılan "doğalcı" (*naturalistic*) kuramları da reddetmiş olduğumuza göre, zor bir duruma düşmüş gibi görünüyoruz. Bu güçlüğü, törebilimsel bildirimlerin doğru incelenmesinin, bizim köktenci deneyciliğimizle tümüyle bağdaşabilen bir üçüncü kuramla sağlandığını göstererek karşılayacağız.

Temeldeki törebilimsel kavramların, içinde geçtikleri yargıların geçerliğini sınamayı sağlayacak bir ölçüt bulunmadıkça, çözümlenemez olduklarını kabul ederek işe başlıyoruz. Buraya dek saltıkçılarla uyuşma durumundayız. Fakat saltıkçılardan ayrımlı olarak biz, törebilimsel kavramlar konusundaki bu olgunun bir açıklamasını verebiliriz. Biz onların çözümlenemeyişlerinin sebebinin, yalnızca, yalancı-kavramlar oluşları olduğunu söyleriz. Bir önermede bir törebilimsel simge bulunuşu, onun olgusal içeriğine bir şey katmaz. Böylece birisine, "Bu parayı çalmakla yanlış davrandınız," dediğimde, yalnızca, "Bu parayı çaldınız," dediğimin ötesinde bir şey savlamış olmuyorum. Bu

eylemin yanlış olduğunu eklemekle onun üzerine yeni bir bildirim yapmış değilim. Yalnızca onu törel bakımdan onaylamadığımı bildiriyorum. Bu, "O parayı çaldınız," derken sesime özel bir tiksinme tonu vermiş ya da öyle yazarken kimi özel ünlem izleri koymuş olmak gibi bir şeydir. Ses tonu ya da ünlem imleri tümcenin gerçek anlamına bir şey katmaz. Bu, yalnızca, bunun anlatımına, konuşanın belli duygularının da eşlik ettiğini göstermeye yarar.

Şimdi de yukarıdaki tümceyi genelleştirerek, "Para çalmak yanlıştır," dersem, olgusal içeriği bulunmayan, yani doğru ya da yanlış olabilecek bir önerme anlatmayan bir tümce üretmiş olurum. Burada sanki ünlem imlerinin biçim ve kalınlıklarının, uygun bir uylaşıma göre, özel türden bir törebilimsel beğenmezlik duygusu anlattığı "Para çalmak!" tümcesi yazılmış gibidir. Burada doğru ya da yanlış olabilecek bir şey söylenmediği açıktır. Başka birisi, çalma konusunda benimle aynı duyguları taşımayabileceği anlamında, çalmanın yanlışlığı üzerinde benimle anlaşamayabilir ve benim törel duygularım yüzünden benimle kavgaya tutuşabilir. Fakat, sözcüğün tam anlamıyla, beni yalanlamış olamaz. Çünkü belli tipten bir eylemin doğru ya da yanlış olduğunu söylerken ben, olgusal bir bildirim, giderek kendi düşünsel durumum üzerinde de bir bildirim yapmakta değilim. Yalnızca belli törel duyguları anlatıyorum. Bana açıkça karşı çıkan kimse de yalnızca kendi törel duygularını anlatmaktadır. Öyle ki, hangimizin haklı olduğunu sormak açıkça anlamsızdır. Çünkü hiçbirimiz gerçek bir önerme anlatmış olmuyoruz.

Burada "yanlış" simgesi için söylediklerimiz bütün düzgüsel törebilimsel simgelere uygulanabilir. Bunlar, kimi kez, olağan deneysel olgular üzerine törebilimsel duygular anlatmanın yanında, bu tür olguları saptayan tümcelerde ortaya çıkarlar: Kimi kez de, olgu üzerine hiçbir bildirimde bulunmadan, doğruca belli tipten bir eylemle, ya da bir durumla ilgili törebilimsel duyguyu anlatan tümcelerde ortaya çıkarlar. Fakat genellikle bir törebilimsel yargı verildiğinin söylendiği her durumda, ilgili törebilimsel sözcüğün işlevi tümüyle "coşkusal"dır. Bu sözcük, nesneler üzerinde bir savlamada bulunmak için değil, o nesneler üzerinde duygu anlatmak için kullanılmıştır.

Törebilimsel terimlerin yalnızca duyguları anlatmaya yaramadığını da belirtmek uygun olur. Bunlar duygular uyandırmak ve eyleme yöneltmek için de kullanılır. Gerçekten, onlardan bir bölümü, içinde kullanıldıkları tümceye buyruk etkisi kazandırmak için kullanılmışlar-

dır. "Doğruyu söylemek ödevinizdir," tümcesine, hem doğrulukla ilgili bir tür törebilimsel duygunun anlatımı olarak, hem de "Doğruyu söyle," buyruğunun anlatımı olarak bakılabilir. "Doğruyu söylemelisiniz," tümcesi de "Doğruyu söyle," buyruğunu içerir, fakat burada buyruk niteliği daha az vurgulanmıştır. "Doğruyu söylemek iyidir," tümcesinde buyruk, bir öğüt vermeyi çok az aşmaktadır. Böylece "iyi" sözcüğünün anlamı, törebilimsel kullanımda, "ödev" ya da "gerekli" sözcüğünden ayrılmış olmaktadır. Gerçekte, değişik törebilimsel sözcüklerin anlamını, hem onların olağan olarak anlattıkları kabul edilen değişik duyguların, hem de bunların uyandırmak üzere düzenlendikleri değişik tepkilerin terimleri içinde tanımlayabiliriz.

Şimdi artık törebilimsel yargıların geçerliğini belirleyecek bir ölçüt bulmanın niçin olanaksız olduğunu görebiliriz. Bu, onların olağan duyu-deneylerinden gizemli biçimde bağımsız bir "saltık" geçerlikleri oluşundan değil, herhangi türden bir nesnel geçerlikleri olmayışındandır. Eğer bir tümce hiçbir bildirim yapmazsa, doğal olarak, onun söylediği şeyin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sormanın da bir anlamı yoktur. Oysa doğruca törel yargılar anlatan tümcelerin bir şey söylemediklerini gördük. Bunlar duyguların arı anlatımlarıdır ve bu durumlarıyla doğruluk ve yanlışlık ulamı içine girmezler. Bunlar, bir acı çığlığının ya da bir buyruk sözcüğünün doğrulanamaz olduğu anlamda, doğrulanamazlar, çünkü gerçek önermeler anlatmazlar.

Böylece, bizim törebilim kuramımızın kökten öznelci olduğunu söylemek yerinde olursa da o, çok önemli bir bakımdan, geleneksel öznelci kuramdan ayrılır. Çünkü geleneksel öznelci, bizim gibi, bir ahlak öğütçüsünün tümcelerinin gerçek önermeler olduğunu yadsımaz. Onun bütün yadsıdığı şey o tümcelerin, deneysel-olmayan bir biricik nitelikte önermeler anlattığıdır. Onun görüşü onların, konuşanın duyguları üzerine önermeler anlattığıdır. Eğer böyle olsaydı, törebilimsel yargıların açıkça doğru ya da yanlış olabilmeleri gerekirdi. Eğer konuşanda sözü geçen duygular varsa yargılar doğru, böyle duygular yoksa yanlış olurdu. Bu da ilkede, deneysel olarak doğrulanabilen bir konudur. Ayrıca bunlar anlamlı olarak yalanlanabilirdi de. Çünkü ben "Hoşgörü bir erdemdir," dediğimde bir başkası, "Siz onu onaylamazsınız," yanıtını verirse o, olağan öznelci kurama göre, beni yalanlıyor demektir. Bizim kuramımıza göreyse, o beni yalanlayamaz, çünkü, hoşgörünün bir erdem olduğunu söylerken ben, kendi duygularım ya da başka bir şey üzerine bir bildirim yapıyor olmamalıydım. Ben yal-

nızca duygularımı açığa vuruyordum ve bu da, hiçbir bakımdan, bende o duyguların bulunduğunu söylediğim anlamına gelmez.

Duygunun anlatılmasıyla duygunun savlanması arasındaki ayrım, bir kimsenin belli bir duyguyu taşıdığını savlamasının çokluk bu duyguyu açıklamasıyla birlikte ortaya çıkması ve o zaman da bu duygunun açıklanmasında gerçek bir etmen olması olgusuyla karmaşıklaşır. Böylece ben, eşzamanlı olarak, sıkıldığımı anlatabilir ve sıkılıyorum diyebilirim ve bu durumda benim "sıkılıyorum" sözcüğünü söyleyişim, sıkıntı anlattığımı ya da bildirdiğimi söylemeyi doğru kılan durumlardan biridir. Fakat ben sıkıntıyı, sıkıldığımı edimsel olarak söylemeden de anlatabilirim. Sıkıntıyla hiç ilgisi olmayan herhangi bir şey üzerine bir bildirim yaparken, bunu sesimin tonu ya da jestlerle anlatabildiğim gibi, bir ünlemle ya da hiçbir şey söylemeden de anlatabilirim. Öyle ki, bir kimsenin bir duygusunun bulunduğunu savlaması her zaman bu duygunun anlatılmasını içerse bile, bir duygunun anlatılmasının her zaman onun savlanmasını gerektirmediği açıktır. İşte bizim kuramımızla geleneksel öznelci kuram arasındaki ayrım üzerinde düşünürken kavranması gereken önemli nokta budur. Çünkü öznelcinin, törebilimsel bildirimlerin belli duyguları savladığını öne sürmesine karşın, biz törebilimsel bildirimlerin, hiçbir savlamayı gerektirmeyen duygu anlatımları'ya da uyarıcıları olduğunu kabul ediyoruz.

Olağan öznelci kurama başlıca karşı çıkma nedeninin, törebilimsel yargıların geçerliğinin, bu yargıyı verenin duygularının doğasıyla belirlenmeyişi olduğunu daha önce belirtmiştik. Bizim kuramımız bu karşı çıkmadan etkilenmez. Çünkü bizim kuramımıza göre, birtakım duyguların varoluşu, bir törebilimsel yargının geçerliğinin zorunlu ve yeterli koşulu değildir. Tersine törebilimsel yargıların geçerliği olmamasını gerektirir.

Bununla birlikte, öznelci kuramlara ünlü bir karşı çıkma vardır ki, bizim kuramımız da bundan kurtulamaz. Moore, eğer törebilimsel bildirimler yalnızca konuşanın duygularını belirtmiş olsalardı o zaman değer sorunları üzerinde tartışmanın olanaksız olacağını göstermiştir.[2] Tipik bir örnek alalım: Bir kimse tutumluluğun erdem olduğunu söylese, öteki de onun bir kusur olduğu yanıtını verseydi, bunlar, bu kurama göre, tartışmış olmazlardı. Birisi tutumluluğu onayladığını, öteki de *kendisinin* bunu onaylamadığını söylemiş olurdu; bu iki bildirimin iki-

2. Krş. *Philosophical Studies*, "The Nature of Moral Philosophy".

sinin birden doğru olmaması için de bir sebep yoktur. Burada Moore, değer sorunları üzerinde tartışığımızın açık olduğunu öne sürüyor ve buna göre de, öznelciliğin, kendisinin tartıştığı özel biçiminin, yanlış olduğu sonucuna varıyor.

Değer sorunları üzerinde tartışmanın olanaksızlığı sonucunun, bizim kuramımızdan da çıktığı açıktır. Çünkü biz, "Tutumluluk bir erdemdir," ve "Tutumluluk bir kusurdur," tümcelerinin hiçbir önerme anlatmadıklarını öne sürdüğümüze göre, bunların bağdaşmaz önermeler anlattığını öne süremeyeceğimiz açıktır. Demek ki, eğer Moore'un uslamlaması geleneksel öznelci kuramı gerçekten çürütüyorsa, bizimkini de çürüttüğünü kabul etmemiz gerekiyor. Fakat gerçekte biz onun geleneksel öznelci kuramı da çürüttüğünü reddediyoruz. Çünkü biz, değer sorunları üzerinde gerçekten hiç tartışılamayacağını öne sürüyoruz.

İlk bakışta bu çok aykırı bir savlama gibi görünebilir. Çünkü bizim olağan olarak, değer yargıları üzerine tartışma diye kabul edilen tartışmalara giriştiğimiz açıktır. Fakat bütün bu durumlarda, konuyu daha yakından incelediğimizde, tartışmanın bir değer sorunu üzerinde değil de bir olgu sorunu üzerinde yapıldığını görürüz. Birisi bir eylemin ya da bir eylem tipinin törel değeri üzerinde bizimle anlaşamıyorsa, onu bizim düşünüş yolumuza çekmek için tartışmaya başvurduğumuzu kabul ediyoruz. Fakat biz uslamlamamızla onun, doğasını doğru anladığı bir durum karşısındaki törebilimsel duygularının "yanlış" olduğunu göstermeye çalışmayız. Bizim göstermeye çalıştığımız şey onun, konunun olguları üzerinde yanılmakta olduğudur. Onun eylemcinin güdüsünü yanlış anladığını; ya da eylemcinin bilgisi göz önünde tutulduğunda, eylemin etkilerini ya da olası etkilerini yanlış anladığını; ya da eylemcinin içinde bulunduğu koşulları hesaba katmada yanılgıya düştüğünü belirtiriz. Ya da, belli tipteki eylemlerin doğurabileceği etkiler ya da onların gerçekleşmesinde genellikle ortaya çıkan nitelikler üzerinde daha genel uslamlamalar kullanılır. Bütün bunları, karşımızdakinin, deneysel olgular karşısında bizimle aynı törel tutuma girmesi için onların doğası üzerinde bizimle anlaşmasının yeterli olacağını umarak yaparız. Tartıştığımız kimseler genellikle bizimle aynı törel eğitimi görmüş olup aynı toplumsal düzen içinde yaşadıklarına göre, beklentimiz genel olarak gerçekleşir. Fakat eğer karşıtımız bizimkine göre değişik bir ahlaksal "koşullanma" sürecinden geçmiş de, bütün olguları kabul ettiği durumda bile tartışılmakta olan eylemlerin törel değeri üzerinde yine de bizimle anlaşamıyorsa, o zaman onu kanıtlarımızla

inandırma girişimini bırakırız. Onunla tartışmanın olanaksız olduğunu, çünkü onda çarpık ya da gelişmemiş bir ahlak duygusu bulunduğunu söyleriz; bu da ancak onun bizimkinden ayrı bir değerler takımı kullandığı anlamına gelir. Kendi değerler dizgemizin üstünlüğü duygusuna kapılırız ve biz de onun küçümseyici terimleriyle konuşuruz. Fakat bizim dizgemizin üstünlüğünü belirten hiçbir kanıt ortaya koyamayız. Çünkü bunun böyle olduğu konusundaki yargımız da değer yargısıdır ve buna göre tartışma kapsamının dışında kalır. Olgu sorunlarının tersine, arı değer yargılarıyla uğraşırken kanıt bulamadığımız içindir ki aşırılıklara kaçarız.

Kısacası, ahlak sorunlarında tartışmanın ancak bir değerler dizgesinin önvarsayılması durumunda olanaklı olduğunu görüyoruz. Eğer karşıtımız belli bir t tipindeki bütün eylemlerin ahlak açısından onaylanmaz olduğunun anlatımında bizimle uyuşma durumundaysa, o zaman, belli bir A eyleminin t tipinde olduğunu gösteren kanıtları ileri sürerek, A eylemini onun da kötü bulmasını sağlayabilir. Çünkü A'nın o tipte olup olmadığı sorusu, açıkça bir olgu sorusudur. Bir adamın belli törel ilkeleri olduğuna göre onun, tutarlı olmak için, törel bakımdan belli şeyler karşısında belli yolda davranması gerektiğini düşünürüz. Üzerinde tartışmadığımız ve tartışamayacağımız şey, bu törel ilkelerin geçerliğidir. Onları kendi duygularımızın ışığında ya beğenir ya da yereriz.

Törel tartışmaların bu açıklamasının doğruluğundan şüpheye düşen biri çıkarsa, ondan, bir değer sorusu üzerinde, ya bir mantık sorununa ya da bir deneysel olguya ilişkin bir tartışmaya indirgenemeyecek türden, imgesel bile olsa, bir tartışma kurmasını istemelidir. Onun tek bir örnek bile ortaya koyamayacağına inanıyorum. Böyle bir durumun arı törebilimsel tartışmaların olanaksızlığını gerektirmesinin, Moore'un düşündüğü gibi, bizim kuramımıza bir karşı çıkma nedeni olmayıp, tersine, ondan yana bir kanıt oluşturduğunu karşımızdakinin kabul etmesi gerekir.

Kuramımızı onun için tehlikeli görünen tek eleştiriden kurtardıktan sonra, şimdi artık onu bütün törebilimsel araştırmaların doğasının tanımında kullanabiliriz. Törebilimsel felsefenin, törebilimsel kavramların yalancı-kavramlar olup bu yüzden çözümlenemez olduklarını söylemekten başka bir şey olmadığını görüyoruz. Bundan sonra gelen, anlatmak için değişik törebilimsel terimlerin kullanıldığı değişik duyguların ve bunların genellikle neden oldukları değişik tepkilerin betim-

lenmesi isi ruhbilimcinin isidir. Eğer törebilimin "doğru" bir töreler dizgesinin geliştirilmesi anlamına geldiği kabul edilirse törebilim diye bir şey olamaz. Çünkü gördük ki, törebilimsel yargılar yalnızca duyguların anlatımı olduğundan, herhangi bir törebilimsel dizgenin geçerliğinin belirlenmesinin bir yolu, gerçekte de böyle bir dizgenin doğru olup olmadığını sormanın bir anlamı olamaz. Bu bağlantıda sorulabilecek şeyin tümü, "Belli bir kişi ya da kişiler takımının törel alışkanlıkları nelerdir ve onlarda tam da bu alışkanlık ve duyguların bulunmasına neden olan şey nedir?" sorusudur. Bu araştırma da, tümüyle, yürürlükteki toplumsal bilimler kapsamına girer.

Demek öyle görünüyor ki törebilim, bir bilgi dalı olarak, ruhbilim ve toplumbilimin bir bölümünden başka bir şey değildir. Vicdan ve davranış durumlarının irdelenmesi (*casuistry*) diye bir şeyin bulunduğunu gözden kaçırdığımızı söyleyen biri çıkarsa, onun bir bilim olmayıp, tümüyle, belli bir ahlak dizgesinin yapılışının çözümsel araştırılması olduğunu belirtebiliriz. Başka deyimle o, biçimsel mantığın bir uygulamasıdır.

Törebilimi oluşturan ruhbilimsel araştırmaları yürütmeye başladığımızda, Kant'cı ve hazcı (*hedonistic*) töre kuramlarının açıklanması olanağı hemen bulunur. Çünkü törel davranışın başlıca nedenlerinden birinin, bilinçli ya da bilinçsiz, bir tanrının kızgınlığından korkma ve toplumun düşmanlığından korkma olduğu görülür. Gerçekten, törel ilkelerin kimi insanlara "koşulsuz" (*categorical*) buyruklar gibi görünmesinin sebebi budur. Yine, bir toplumun töre yasalarını, bir bölümüyle, bu toplumun kendi mutluluğunun koşullarıyla ilgili olan inançlarının belirlediğini görürüz; ya da başka deyimle, bir toplum, belli tipten bir davranışı, bir bütün olarak toplumun mutluluğunu artıracak ya da azaltacak gibi görünmesine göre törel yaptırımlar kullanarak isteklendirmeye ya da caydırmaya doğru gider. Bu da, ahlak yasalarının çoğunda özgeciliğin onaylanıp bencilliğin yerilmesinin nedenidir. Tıpkı Kant'ın törel kuramının, daha önce açıklandığı biçimde, törel ilkelerin kimi insanlar için değiştirilemez buyruklar oluşu olgusuna dayanmış olması gibi, hazcı ya da mutçu (*eudaemonistic*) töre kuramları da, son aşamada, töre ile mutluluk arasındaki bu bağlantının gözleminden kaynaklanır. Bu kuramlardan her biri ötekinin temelinde yatan olguyu görmediği için, ikisi de tek yanlı olmalarıyla eleştirilebilir; fakat onların ikisi için de yapılacak en önemli eleştiri bu değildir. Onların temel kusuru, törebilimsel duygularımızın neden ve yüklemleriyle ilgili

önermeleri törebilimsel kavramların tanımları gibi görmeleridir. Böylece, törebilimsel kavramların yalancı-kavramlar olup bu yüzden de tanımlanamaz olduklarını kabul edemezler.

Daha önce söylediğimiz gibi, bizim törebilimin doğası üzerine vardığımız sonuçlar estetik'e de uygulanır. Estetik terimler de tam törebilimsel terimlerin kullanıldığı yolda kullanılır. "Güzel" ve "çirkin" gibi estetik sözcükler, törebilimsel sözcüklerin kullanıldığı gibi, olgu bildirimleri yapmak için değil de, doğruca, belli duygular anlatmak ve belli bir tepki yaratmak için kullanılır. Bundan da, törebilimde olduğu gibi, estetik yargılara da nesnel geçerlik yüklemenin bir anlamı olmadığı ve estetikte de değer sorunları üzerinde değil de ancak olgu sorunları üzerinde tartışma olanağının bulunduğu sonucu çıkar. Estetiğin bilimsel bir incelenmesi, genellikle estetik duygularının nedenlerinin neler olduğunu, değişik toplumların yaptıkları sanat yapıtlarını niçin yapıp beğeniyle seyrettiklerini, belli bir toplumda beğenilerin niçin değiştiğini, vb. gösterebilir. Bunlar da olağan ruhbilimsel ve toplumbilimsel sorulardır. Bunların, doğal olarak, bizim anladığımız türden estetik eleştiriyle ya pek az ilişkisi vardır ya da hiç yoktur. Fakat bunun nedeni estetik eleştirinin amacının, bilgi vermekten çok coşku iletmek oluşundandır. Eleştirici, incelenen yapıtın belli özelliklerine dikkati çekerek ve onlar üzerine kendi duygularını da anlatarak, bir bütün olarak yapıt karşısındaki tutumunu bizim de paylaşmamızı sağlamaya çalışır. Kurduğu ilgili önermelerin tümü, yapıtın doğasını betimleyen önermelerdir. Bunların hepsi de, açıkça, olguların saptanmasıdır. Demek ki estetikte de törebilimde olduğu gibi, onun tek tip bir doğruyu gerçekleştirdiği görüşünün doğruluğunu gösteren hiçbir şeyin bulunmadığı sonucuna varıyoruz.

Estetik ve törel deneylerimizin irdelenmesinden anlamlı olarak üretebildiğimiz tek bilginin, bizim kendi zihinsel ve fiziksel yapılışımızla ilgili bilgi olduğu artık açığa çıkmış olmalı. Bu deneylerin, ruhbilimsel ve toplumbilimsel genellemelerimiz için bize sağladığı verilere önem veririz. Bu da, onların bilgimizin artmasına yararlı olmasının tek yoludur. Bundan, törebilimsel ve estetik kavramları kullanışımızı olgular dünyasından ayrı bir değerler dünyasının varoluşuyla ilgili bir metafizik kuramın temeli yapmaya yönelik her girişimin, bu kavramların bir yanlış çözümünü içerdiği sonucu çıkar. Bizim kendi çözümlememiz, törel deney olaylarının, ne türden olursa olsun bir usçu ya da metafizik öğretiyi desteklemek için, yerinde olarak kullanılamayacağı-

nı göstermiştir. Özellikle de bunlar, Kant'ın umduğu gibi, bir aşkın tanrının varoluşunu saptamada kullanılamaz.

Burada Tanrı sözcüğünün geçişi bizi, bir dinsel bilginin olabilirliği sorununa götürür. Böyle bir olanağın, bizim metafiziği ele alışımızla dışarıda bırakılmış olduğunu göreceğiz. Fakat bu noktanın önemli ve ilginç bir yönü bulunduğundan, onu biraz uzunca tartışmamız uygun olabilir.

Günümüzde, canlıcı-olmayan (*non-animistic*) herhangi bir dinin tanrısını tanımlayan yüklemleri taşıyan bir varlığın varoluşunun mantıksal olarak kanıtlanamayacağı genellikle, en azından filozoflarca kabul edilmiştir. Bunun böyle olduğunu görmek için, böyle bir tanrının varoluşunun çıkarılabileceği öncüllerin neler olduğunu kendimize sormak yeter. Eğer bir tanrının var olduğu sonucu mantıksal kesinlikte olacaksa, öncülleri sonucu içerdiğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki herhangi bir kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekir. Fakat biliyoruz ki hiçbir deneysel önerme olasıdan öte bir şey olamaz. Mantıksal kesinlikte olanlar yalnızca önsel önermelerdir. Fakat bir tanrının varoluşunu bir önsel önermeden çıkaramayız. Çünkü önsel önermelerin kesinliğinin nedeninin, onların totoloji oluşu olduğunu biliyoruz. Bir totolojiler takımından da, geçerli olarak, ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da bir tanrının varoluşunun tanıtlanması olanağının bulunmadığı çıkar.

Genel olarak kabul edilmeyen şey, örneğin, Hıristiyanların Tanrısı gibi bir tanrının varoluşunun, olasılığının bile, kanıtlanmasının olanaksız olduğudur. Oysa bu da kolayca görülür. Çünkü böyle bir tanrının varoluşu olası olsaydı, onun var olduğunu belirten önermenin bir deneysel varsayım olması gerekirdi. Böyle bir durumda ondan ve öteki deneysel varsayımlardan, yalnızca öteki varsayımlardan çıkarılamayan kimi deneye dayanan önermelerin çıkarılmasının olanaklı olması gerekirdi. Fakat olguda bu olanaksızdır. Gerçekten, zaman zaman doğadaki bir tür düzenliliğin, bir tanrının varoluşunun yeterli kanıtını oluşturduğu öne sürülmüştür. Fakat eğer "Tanrı vardır," tümcesi belli tipten olayların belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şey gerektirmiyorsa tanrının varoluşunun savlanması, yalnızca, doğada gerekli düzenliliğin varolduğunu savlamakla eşanlamlı olacaktır; oysa hiçbir dindar kimsenin, tanrının varoluşunu savlarken savladığı şeyin bundan başka bir şey olmadığını kabul edeceğini sanmıyorum. O, tanrıdan söz ederken belli deneysel görünüşlerle bilinebilen, fakat doğal

olarak bu görüntülerin terimleri içinde tanımlanamayan aşkın bir varlıktan söz ettiğini söyleyecektir. Ancak bu durumda "tanrı" terimi metafizik bir terimdir. Eğer tanrı metafizik bir terimse, bir tanrının varlığı olası bile olamaz demektir. Çünkü "Tanrı vardır" demek, ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik söyleyim yapmaktır. Aynı ölçüte göre, bir aşkın tanrının doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz.

Dinsel savlamalar üzerindeki bu görüşü, tanrıtanımazların (*atheists*) ya da bilinemezcilerin (*agnostics*) kabul ettikleri görüşle karıştırmamak önemlidir.[3] Çünkü, bir bilinemezcinin özniteliği, bir tanrının varoluşunun, inanmak ya da inanmamak için yeterli neden bulunmayan bir olabilirlik olduğunu; tanrıtanımazın özniteliği ise, bir tanrının varolmayışının en azından bir olasılık olduğunu ileri sürmektir. Bizim, Tanrı'nın doğasıyla ilgili her söyleyimin anlamsız olduğu görüşümüz ise, bu iki alışılmış savdan biriyle özdeş olmak ya da onu desteklemek şöyle dursun, doğrudan onlarla bağdaşmaz durumdadır. Çünkü eğer tanrının bulunduğu savlaması anlamsızsa, tanrıtanımazın tanrının bulunmadığı savlaması da anlamsız demektir, çünkü anlamlı olarak çürütülebilen önermeler yalnızca anlamlı önermelerdir. Bilinemezciye gelince, tanrının bulunduğunu ya da bulunmadığını söylemekten kaçınmasına karşın, o da, bir aşkın tanrının bulunup bulunmadığı sorusunun gerçek bir soru olduğunu yadsımaz. "Bir aşkın tanrı vardır," ve "Bir aşkın tanrı yoktur," tümcelerinden birinin gerçekten doğru, ötekinin de yanlış birer önerme anlattıklarını yadsımaz. Onun bütün söylediği, bunlardan hangisinin doğru olduğunu bilmemizin bir yolunun bulunmadığı, bu yüzden de hiçbirine bağlanmamamız gerektiğidir. Fakat biz, söz konusu tümcelerin hiçbir önerme anlatmadığını görmüştük. Bu da, bilinemezciliğin de elenmesi demektir.

Böylece biz, tanrıcıya da ahlakçıya verdiğimiz avunmayı veriyoruz. Savlamalarının geçerli olması olanaksızdır, bunlar geçersiz de olamaz. Dünyaya ilişkin bir şey söylenmediğine göre, yanlış bir şey ya da yeterli dayanakları bulunmayan bir şey söylediği, doğru olarak, ileri sürülemez. Onunla ancak, bir aşkın tanrının varoluşunu savlarken gerçek bir önerme anlattığını ileri sürerse o zaman anlaşmazlığa düşeriz.

Tanrıların doğal nesnelerle özdeşleştirilmesi durumunda, onlara ilişkin savlamaların anlamlı görülmesi gerektiğini belirtmek gerek.

3. Bu noktayı bana Profesör H. H. Price esinledi.

Örneğin birisi bana gök gürlemesinin, "Yehova kızdı," önermesinin doğruluğunu saptamak için, tek başına, gerekli ve yeterli olduğunu söylerse ben, onun sözcük kullanımına göre, "Yehova kızdı," tümcesinin "Gök gürlüyor"la eşdeğer olduğu sonucuna varabilirim. Fakat ileri dinlerde insanların, nedenlerini yeterince anlamadıkları doğal süreç karşısındaki korkularına bir ölçüde dayanılmış olmakla birlikte, deneysel dünyayı denetlediği kabul edilen "kişi"nin yeri o dünyada değildir; onun deneysel dünyaya üstün olduğu, bu yüzden de onun dışında bulunduğu öne sürülür; ayrıca onda deney-üstü yüklemler bulunduğu kabul edilir. Fakat özsel yüklemleri deneysel olmayan bir kişi kavramı, hiçbir yönden, anlaşılır bir kavram değildir. Bu kişinin adıymış gibi kullanılan bir sözcüğümüz olabilir, fakat, bu sözcüğün içinde geçtiği tümceler deneysel olarak doğrulanabilir değillerse, onun bir şeyi simgelediği söylenemez. Bu da, bir aşkın nesneyi göstermesi amacıyla kullanıldığı zamanlardaki "tanrı" sözcüğünün durumudur. Yalnızca bir adın varoluşu, onun karşılığında gerçek, ya da hiç olmazsa olabilir, bir varlığın bulunduğu yanılmasına düşülmesi için yeterlidir. Ancak Tanrı'nın yüklemlerinin neler olduğunu araştırdıktan sonradır ki, "Tanrı"nın bu anlamda gerçek bir ad olmadığını anlarız.

Genellikle bir aşkın tanrıya inanmak, bir sonraki-yaşama inanmakla birlikte gider. Fakat olağan olarak aldığı biçimiyle, bu inancın içerdiği şey bir gerçek varsayım değildir. İnsanların hiçbir zaman ölmediklerini ya da ölüm durumunun sürüp giden bir duyumsuzluk durumundan başka bir şey olmadığını söylemek, ulaşılabilen bütün kanıtların bunun yanlışlığını göstermesine karşın, gerçekte anlamlı bir önermedir. Fakat insanın içinde, onun ruhu ya da gerçek benliği olan, algılanamayan bir şey bulunduğunu ve bu şeyin, adamın ölümünden sonra da yaşamını sürdürdüğünü söylemek, aşkın bir tanrının var olduğu savından daha olgusal içeriği bulunmayan bir metafizik savlama yapmaktır.

Dinsel savlamalar için bizim verdiğimiz açıklamaya göre, din ile doğal bilimler arasında bir karşıtlık görmek için, mantıksal bir dayanağın bulunmadığı da söylenmelidir. Doğruluk ya da yanlışlık söz konusu olduğu sürece, doğa bilimcisiyle bir aşkın tanrıya inanan tanrıcı arasında bir karşıtlık yoktur. Çünkü, tanrıcının dinle ilgili söyleyimleri gerçek önermeler olmadığına göre, bunlar bilimin önermeleriyle bağıntılı olamazlar. Bilimle din arasında varmış gibi görünen karşıtlık, bilimin, insanları dindarlığa götüren güdülerden birini yok etmesi ol-

gusundan gelir gibi görünüyor. Çünkü din duygularının en son kaynaklarından birinin, insanların kendi yazgılarını belirlemekteki yetersizlikte bulunduğu kabul edilmektedir; bilim de insanları, doğal olayların gidişini anlayıp önceden görebileceklerine, giderek bir ölçüde onu denetleyebileceklerine inandırarak, onların yabancı bir dünyaya bakışlarındaki korku duygusunu yok etmeye doğru gitmektedir. Son zamanlarda fizikçiler arasında dine sempati duymanın moda oluşu olgusu, bu varsayımı destekler niteliktedir. Çünkü dine duyulan bu sempati, fizikçilerin kendi varsayımlarına kendilerinin duyduğu güvenin eksikliğinden gelir ve bu da, on dokuzuncu yüzyılın bilginlerinin dinekarşı dogmatizmine bir tepkidir ve fiziğin yeni geçirmiş olduğu bunalımın doğal bir sonucudur.

Din duygularının nedenlerinin daha derinlerine inmek ya da dinsel inancın sürüp gitme olasılığını tartışmak bu araştırmanın kapsamı dışında kalır. Biz yalnızca dinsel bilginin olabilirliği konusundaki tartışmamızın ortaya çıkardığı sorunlarla ilgiliyiz. Bizim saptamak istediğimiz nokta, dinin aşkın doğruluğunun bulunamayacağıdır. Çünkü tanrıcının bu "doğru"ları anlatmak için kullandığı tümcelerin gerçek anlamı yoktur.

Bu sonucun ilginç bir özelliği de, onun, birçok tanrıcının kendilerinin söyleme alışkanlığında oldukları şeylerle uyum içinde bulunmasıdır. Çünkü bize çok zaman, Tanrının doğasının insan anlığını aşan bir gizem olduğu söylenir. Fakat bir şeyin insan anlığını aştığını söylemek, onun anlaşılamaz olduğunu söylemektir. Anlaşılamaz olan da anlamlı olarak betimlenemez. Yine bize deniyor ki Tanrı bir us nesnesi değil, bir inan nesnesidir. Bu da, Tanrının varlığı kanıtlanamadığına göre onun inan yönünden ele alınması gerektiğini kabul etmekten başka bir şey olamaz. Bu, Tanrının tümüyle gizemsel bir sezgi nesnesi olduğunun, bu yüzden de usun anlayabileceği terimler içinde tanımlanamayacağının savlanması da olabilir. Bunu savlayan birçok tanrıcıların bulunduğunu da sanıyorum. Fakat Tanrının anlaşılabilir terimlerle tanımlanamadığı kabul edilirse, bir tümcenin hem anlamlı olup hem de Tanrıdan söz etmesinin olanaksız olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Bir gizemci, kendi iç-görüsünün (*vision*) nesnesinin betimlenemez bir şey olduğunu kabul ediyorsa, onu betimlediği zaman anlamsız konuştuğunu da kabul etmesi gerekir.

Kendine göre gizemci, kendi sezgisinin, başkasına bu doğruların ne olduğunu anlatamasa bile, kendisine birtakım duyguları açıkladığı-

nı savunabilir; böylece, bu sezgi yetisinin bulunmadığı bizlerin, onun bilişsel bir yeti olduğunu yadsıma olanağımız yok demektir. Çünkü biz, doğru önermeleri bulmanın, bizim kullandıklarımızın dışında yolları bulunmadığını önsel olarak ileri süremeyiz. Bunun yanıtı, doğru bir önerme düzenlemenin yollarının sayısı bakımından bizim bir sınırlama koymadığımızdır. Biz kesinlikle, bir sentetik doğrunun tümüyle sezgisel yöntemlerle ya da ussal tümevarım yoluyla bulunabileceğini yadsımıyoruz. Fakat diyoruz ki, her sentetik önermenin, nasıl bulunmuş olursa olsun, edimsel deneyin sınamasından geçmesi gerekir. Gizemcinin kendi özel yöntemleriyle doğrular bulabileceğini önsel olarak yadsımıyoruz. O buluşların bizim deneysel gözlemlerimizle çürütüldüğünü ya da doğrulandığını görmek için buluşları belirleyen önermelerin neler olduğunu işitmek istiyoruz. Fakat gizemci deneysel olarak doğrulanabilen önermeler üretmek şöyle dursun, anlaşılabilir herhangi bir önerme üretecek durumda değildir. Buna göre de, sezgisinin ona olgular göstermediğini söylüyoruz. Olguları kavradığını fakat bunları anlatamadığını söylemesi yararsızdır. Çünkü biliyoruz ki, eğer gerçekten bir şey öğrenmiş olsaydı onu anlatabilmesi gerekirdi. Buluşunun gerçekliğinin deneysel olarak nasıl belirlenebileceğini, şu ya da bu yoldan, belirtebilirdi. Neyi "bildiğini" açıklayamaması, giderek "bilgisinin" geçerliğini gösterecek bir deneysel sınamayı kendisinin tasarlayamaması olgusu, onun gizemsel sezgisinin bir bilişsel durum olmadığını gösterir. Öyle ki, kendi iç-görüsünü betimlerken gizemci, dış dünya üzerine bize hiçbir bilişi (*information*) vermez; bize yalnızca kendi zihin durumu üzerine, dolaylı yoldan bilişi verir.

Bu düşünceler, birçok filozofun yine de tanrının varoluşunu destekleyen geçerli kanıtlar olarak gördüğü, dinsel deney kanıtlarını yok ediyor. Bu filozoflar, insanların, duyu-içeriklerini dolaysız yoldan tanıdıkları gibi Tanrı'yı da dolaysız yoldan tanımalarının mantıksal olarak olanaklı olduğunu; sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen birine hemen inanıp, Tanrı'yı gördüğünü söyleyene inanmaktan kaçınmak için bir sebep bulunmadığını söylerler. Bunun yanıtı, eğer Tanrı'yı gördüğünü savlayan kimse özel türden bir duyu-içeriğinin deneyini geçirdiğinin dışında bir şey savlamıyorsa, savlamasının doğru olabileceğini bir an bile yadırgamayacağımızdır. Fakat genellikle, Tanrı'yı gördüğünü söyleyen kimse yalnızca bir dinsel coşku deneyi geçirdiğini değil, bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu söyler; tıpkı sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen kimsenin, yalnızca gör-

sel duyu alanında sarı bir duyu-içeriği bulunduğunu söylemekle kalmayıp, bu duyu-içeriğinin ilişkin olduğu sarı bir nesnenin de bulunduğunu söyleyişi gibi. Bir insana, sarı bir nesnenin var olduğunu savladığında inanıp da, aşkın bir tanrının varoluşunu savladığında inanmamak usdışı değildir. Çünkü, "Burada sarı renkli bir özdeksel nesne var," tümcesinin, deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme anlatmasına karşın, "Aşkın bir tanrı vardır," tümcesinin, gördüğümüz gibi, gerçek bir anlamı yoktur.

Buna göre, dinsel deneye dayanan tanıtlamaların tümüyle yanlış olduğu sonucuna varıyoruz. İnsanların dinsel deneyleri olması olgusu ruhbilimsel bakımdan ilginçtir, fakat, nasıl törel deneylerin bulunması törel bilgi diye bir şeyin bulunmasını gerektirmiyorsa, bu da hiçbir bakımdan dinsel bilgi diye bir şeyin bulunmasını gerektirmez. Tanrıcı da, ahlakçı gibi, deneylerinin bilişsel deneyler olduğuna inanabilir; fakat "bilgisini" deneysel olarak doğrulanabilir önermeler biçiminde kuramadıkça, onun kendini aldattığına güvenebiliriz. Bundan çıkan sonuç da, kitaplarını, şu ya da bu törel ya da dinsel "doğruları" sezgisel olarak "bildikleri" savlamalarıyla dolduran filozofların, ruhsal çözümlemeciye (*psycho-analist*) konu sağlamaktan öte bir şey yapmış olmadıklarıdır. Çünkü hiçbir sezgi eyleminin, doğrulanabilir önermeler oluşturmadıkça, herhangi bir olgu üzerine herhangi bir bilgi verdiği söylenemez. Öyle bilgi veren bütün önermelerin de, bilimi oluşturan deneysel önermeler dizgesiyle bütünleşmesi gerekir.

VII

ÖZBENLİK VE ORTAK DÜNYA

Epistemolojik incelemelerin yazarları için, deneysel bilgimizin bir kesinlik temeli olması, bu yüzden de, varoluşları mantıksal olarak şüphe götürmez olan nesnelerin bulunması gerektiğinin kabul edilmesi gelenek olmuştur. Bunlardan büyük bölümü de, kendi işlerinin yalnızca bize dolaysız olarak "verilmiş" olarak gördükleri bu nesneleri betimlemek olmayıp, öyle "verilmiş" olmayan nesnelerin de varoluşunun mantıksal kanıtını sağlamak olduğuna inanırlar. Çünkü, onların düşüncesine göre böyle bir kanıtlama olmadıkça, deneysel denen bilgilerimizden büyük bölümü, kendisi için mantıksal olarak gerekli kesin doğrulanmışlıktan yoksun kalır.

Bu kitabın öne sürdüğü düşünceleri izleyenler için, bu alışılmış varsayımların yanlışlığının açık olması gerekir. Çünkü gördük ki deneysel bilgi konusundaki savlamalarımız, mantıksal değil, ancak pragmacı kanıtlamaya açıktır. Dolaysız olarak "verilmiş" olmayan nesnelerin varoluşunun önsel bir kanıtını beklemek, boş ve bu yüzden de anlamsızdır. Çünkü bunlar metafizik nesneler değilseler, belli duyu-deneylerinin ortaya çıkması onların varoluşunun, gerekli ya da elde edilebilir olan tek kanıtını oluşturacaktır; uygun duyu-deneylerinin ilgili koşullar altında ortaya çıkıp çıkmadıkları sorununun da, önsel bir kanıtlama yoluyla değil, edimsel uygulamayla kararlaştırılması gerekir. Bu düşünceleri daha önce, algılama sorunu denen soruna uyguladık; biraz sonra da, kendi varoluşumuzun ve başkalarının varoluşunun bilgisinin geleneksel "sorunlarına" uygulayacağız. Algılama sorunu durumunda metafizikten kurtulmak için görüngücü bir görüş kabul etmek zorunda olduğumuzu görmüştük, şimdi sözünü ettiğimiz sorunlar için de aynı tutumun uygulanması gerektiğini göreceğiz.

Yine görmüştük ki, varoluşu şüphesiz olan nesneler yoktur. Çün-

kü, varoluş bir yüklem olmadığına göre, bir nesnenin varoluşunu savlamak her zaman sentetik bir önerme savlamaktır; hiçbir sentetik önermenin de mantıksal açıdan dokunulmaz olmadığı gösterilmişti. Bunların hepsi, duyumlarımızın içeriğini betimleyen önermeler de içinde olmak üzere, olasılıkları ne denli yüksek olursa olsun, sonunda bırakmayı uygun bulabileceğimiz varsayımlardır. Bu da, deneysel bilgimizin mantıksal kesinlikte bir dayanağı bulunamayacağı anlamına gelir. Gerçekten, bir sentetik önermenin tanımından, onun biçimsel mantıkla ne kanıtlanıp ne de çürütülebileceği sonucu çıkar. Bu tür bir önermeyi yadsıyan kimse, ussallığın çağdaş ölçülerine göre ussal davranmamış olabilir, fakat kendisiyle zorunlu çelişkiye düşmez. Biliyoruz ki kesin önermelerin tümü, totolojiler oldukları için, iç-çelişkiye düşmeden yadsınamayanlardır.

Deneysel bilgimizin bir kesinlik temeli bulunduğunu yadsımakla, gerçekten "verilmiş" olan kimi nesneler bulunabileceğini de yadsıdığımız düşünülmemelidir. Çünkü bir nesnenin dolaysız verildiğini söylemek, onun bir duyu-deneyinin içeriği olduğunu söylemekten başka bir şey değildir; oysa biz duyu-deneylerimizin gerçek içeriği bulunmadığını, giderek onların herhangi bir bakımdan betimlenemez olduğunu söylemekten çok uzaktayız. Bizim bu konuda öne sürdüğümüzün tümü, herhangi bir duyu-deneyinin içeriği üzerine bir betimlemenin, geçerliği için güvence bulunmayan bir deneysel varsayım olduğudur. Bu da, hiçbir bakımdan, böyle bir varsayımın gerçekten geçerli olamayacağını öne sürmekle eşdeğer değildir. Gerçekte biz kendimiz bu tür varsayımlar kurmaya girişmeyeceğiz, çünkü ruhbilimsel sorunların tartışılmasının felsefi bir araştırmada yeri yoktur; bizim deneyciliğimizin, Hume ve Mach'ın kabul ettiği türden bir atomcu ruhbilime mantıksal olarak bağlı olmadığını, fakat duyu-alanlarımızın gerçek öznitelikleriyle ilgili hangi kuram olursa olsun onunla bağdaşabilir olduğunu daha önce açıklamıştık. Çünkü bizim bağlı olduğumuz deneyci öğreti, analitik önermeler, sentetik önermeler ve metafizik boşsözcülüğü (*verbiage*) birbirinden ayırt etmeye dayanan bir mantıksal öğretidir; bu durumuyla da herhangi bir ruhbilimsel olgu sorunu karşısında bir tutum almaz.

Bununla birlikte, filozofların "verilmiş"le ilgili olarak ortaya attıkları bütün sorunları, özniteliklerinde ruhbilimseldir diye bir yana atmak ve bu araştırmanın kapsamı dışında bırakmak da olanaksızdır. Özellikle duyu-içeriklerinin zihinsel mi yoksa fiziksel mi olduğu soru-

sunu ya da onların, herhangi bir anlamda, tek bir özbenliğe (*self*) özge mi olduğu sorusunu, ya da bunlar deneye girmeksizin var olabilir mi sorusunu bu yoldan ele almak olanaksızdır. Çünkü bu üç sorudan hiçbiri deneysel sınamayla çözülemez. Bunlar, eğer çözülebilirse, önsel olarak çözülebilir olmalıdır. Bunların hepsi de filozoflar arasında pek çok tartışmalar doğurduğuna göre, biz de olgusal olarak onların her biri için birer önsel kesin çözüm sağlamaya çalışacağız.

Önce bizim, duyumlarımızın, özne, eylem ve nesne terimleri içindeki gerçekçi çözümlemesini kabul etmediğimizi açıklamamız gerekir. Çünkü sözde duyumlama eylemini gerçekleştirdiği kabul edilen tözün varoluşu da, eylemin kendisinin yöneldiği kabul edilen duyu-içeriklerinden ayrı bir varlık olarak varoluşu da, doğrulanmaya en küçük yatkınlığı bulunmayan şeylerdir. Gerçekte belli bir duyu içeriğinin tikel bir öznenin deneyine girdiğinin anlamlı olarak söylenebileceğini yadsımıyoruz; fakat bir tikel öznenin deneyine girme bağıntısının, bir tözsel ben (*ego*) ile onun gizemli eylemlerinin terimleri içinde değil de duyu-içeriklerinin birbiriyle olan bağıntılarının terimleri içinde çözümlenmesi gerektiğini göreceğiz. Buna göre bir duyu-içeriğini bir nesne olarak değil, bir duyu-deneyinin bir bölümü olarak tanımlıyoruz. Bundan da, bir duyu-içeriğinin varoluşunun, her zaman, bir duyu-deneyinin varoluşunu gerektirdiği sonucu çıkar.

Bu noktada, bir duyu-deneyinin ya da duyu-içeriğinin var olduğu söylendiği zaman, bir özdeksel şeyin var olduğu söylendiğinde yapılana göre ayrı tipten bir bildirim yapıldığını belirtmek gerekiyor. Çünkü bir özdeksel şeyin varoluşu, onu bir mantıksal kuruluş olarak oluşturan duyu-içeriklerinin edimsel ve olabilir ortaya çıkışının terimleri içinde tanımlanmıştır; oysa duyu-içeriklerinden oluşan bir bütün olan duyu-deneylerinden ya da duyu-içeriğinin kendisinden, duyu-içeriklerinden kurulmuş bir yapıymışlar gibi, anlamlı olarak söz edilemez. Gerçekte, belli bir duyu-içeriğinin ya da duyu-deneyinin var olduğunu söylediğimizde, onun ortaya çıktığının dışında bir şey söylemiş olmuyoruz. Buna göre her zaman, duyu-içeriklerinin ya da duyu-deneylerinin "ortaya çıktıklarını" söylemeyi onların "varoluşlarından" söz etmeye yeğlemek ve böylece, duyu-içeriklerini özdeksel-şeylermiş gibi görmek tehlikesinden kaçınmak uygun olur gibi görünüyor.

Duyu-içeriklerinin zihinsel mi, yoksa özdeksel mi oldukları sorusunun yanıtı, bunlardan hiçbiri olmadıklarıdır; daha doğrusu, zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ayrımın duyu-içeriklerine uygulanama-

yacağıdır. Bu ayrım yalnızca onlardan yapılan mantıksal kuruluşlar olan nesnelere uygulanır. Fakat bu tür mantıksal kuruluşlardan birini ötekinden ayıran şey, bunların değişik duyu-içeriklerinden ya da değişik biçimde bağlanmış duyu-içeriklerinden oluşmalarıdır. Öyle ki, belli bir zihinsel nesneyi belli bir fiziksel nesneden, ya da bir zihinsel nesneyi başka zihinsel nesneden, ya da bir fiziksel nesneyi başka fiziksel nesneden ayırt ettiğimiz zaman, her durumda, öğelerinin kendilerinin fiziksel ya da zihinsel oldukları söylenemeyecek olan değişik mantıksal kuruluşları birbirinden ayırt etmiş oluyoruz. Gerçekten, bir duyu-içeriğinin hem zihinsel hem de fiziksel bir nesnenin öğesi olması olanaksız değildir; fakat iki mantıksal kuruluşta, öğelerden bir bölümünün ya da bağıntılardan bir bölümünün değişik türden olması zorunludur. Bununla, bir nesneden, belli duyu-içeriklerinden oluşan bir mantıksal kuruluş diye söz ederken, o nesnenin gerçekten o duyu-içeriklerinden kurulmuş olduğunu, ya da duyu-içeriklerinin herhangi bir yoldan onun bir bölümü olduğunu söylemek istemediğimizi; fakat yalnızca, biraz yanıltıcı bile olsa uygun bir biçimde, o nesnelerden söz eden bütün tümcelerin o duyu-içeriklerinden söz eden tümcelere çevrilebileceği biçimindeki dizibilimsel (*syntactical*) olguyu anlattığımızı burada yinelemek yararlı olabilir.

Zihin ile özdek arasındaki ayrımın yalnızca mantıksal kuruluşlara uygulanması ve mantıksal kuruluşlar arasındaki bütün ayrımların da duyu-içerikleri arasındaki ayrıma indirgenebilmesi olgusu, zihinsel nesnelerin tüm öbeğiyle fiziksel nesnelerin tüm öbeği arasındaki ayrımın, herhangi bir anlamda, zihinsel nesnelerin herhangi iki alt-öbeği ya da fiziksel nesnelerin herhangi iki alt-öbeği arasındaki ayrıma göre daha temelden bir ayrım olmadığını kanıtlıyor. Gerçekte "kişinin kendi zihinsel durumları" ulamına ilişkin nesnelerin ayırt edici özelliği, bunların, başlıca "içebakışsal" (*introspective*) duyu-içeriklerinden ve kişinin kendi bedeninin duyu-içeriklerinden oluşmaları olgusudur; "başkalarının zihinsel durumları" ulamına ilişkin nesnelerin ayırt edici özelliğiyse, bunların başlıca, başka yaşayan bedenlerin öğeleri olan duyu-içeriklerinden oluşması olgusudur; bu iki nesneler öbeğini tek bir zihinsel nesneler öbeği oluşturacak biçimde birleştirmeyi sağlayan şey, başka yaşayan bedenlerin öğeleri olan duyu-içeriklerinin birçoğuyla kendi bedeninin öğeleri olanlar arasında yüksek dereceden bir niteliksel benzerlik bulunması olgusudur. Fakat biz şimdilik "zihinselliğin" sağın (*exact*) bir tanımını bulmak için uğraşıyoruz. Tek ilgilendiğimiz

şey, zihinle özdek arasındaki ayrımın, duyu-içeriklerinden oluşan mantıksal yapılara uygulandığı biçimiyle, duyu-içeriklerinin kendilerine uygulanmadığını açıkça göstermektir. Çünkü mantıksal yapılardaki öğeler arasında birtakım ayrımlar bulunması olgusundan doğan ayrımın, o öğeler arasındaki ayrıma göre değişik tipten olacağı açıktır.

Zihin ile özdeğin bağıntılarıyla ilgili olarak, mantıksal yapıları belirten birtakım simgeleri duyu-içeriklerini belirten simgelerin terimleri içinde tanımlama gibi dilsel sorunlar dışında herhangi bir felsefi sorunun bulunmadığının da açığa çıkmış olması gerekir. Geçmişte, bilgi ya da eylem bakımından zihinle özdek arasındaki "boşluğu" doldurma olanağıyla ilgili olarak filozofları sıkıntıya düşüren şeylerin tümü, zihinle özdeğin ya da zihinlerle özdeksel şeylerin birer "töz" olarak anlamsız bir metafizik kavranışından doğan yapıntı sorunlardır. Metafizikten kurtulduğumuz için biz, zihinlerle özdeksel şeyler arasında nedensel ya da epistemolojik bağlantıların varoluşuna önsel olarak karşı çıkılamayacağını görüyoruz. Çünkü, kaba çizgileriyle, "Bir A kişisinin bir t anındaki durumu, bir X özdeksel nesnesinin ayrımında olma durumudur," dediğimiz zaman bütün söylediğimiz şey, A'nın öğesi olup da t anında ortaya çıkan duyu-deneyinin X'in bir öğesi olan duyu-içeriğini ve onunla birlikte, A'daki, X'in belli türden başka öğelerinin de belli koşullaı altında ortaya çıkacağının beklentisini belirleyen bir imgeyi içerdiği ve bu beklentinin doğru olduğudur; bir M zihinselinin bir X fiziksel nesnesiyle nedensel olarak bağıntılı olduğunu söylerken dediğimiz şey de, belli koşullarda, M'nin bir öğesi olan belli türden bir duyu-içeriğinin ortaya çıkışının, X'in öğesi olan belli türden bir duyu-içeriğinin ortaya çıkacağının güvenilir bir imi olduğu, ya da bunun karşıtının doğru olduğudur. Bu türden önermelerin doğru olup olmadıkları sorusunun da deneysel bir soru olduğu açıktır. Buna, metafizikçinin yaptığı gibi, önsel olarak karar verilemez.

Şimdi de duyu-içeriklerinin özelliği sorununa, yani, bir duyu-içeriğinin bir tek özbenlikten daha çoğunun duyu-öyküsünde (*sense-history*) ortaya çıkmasının mantıksal olanağının bulunup bulunmadığının incelenmesine dönüyorum. Bu soruyu yanıtlayabilmek için de, bir özbenlik kavramının çözümlemesini yapmaya girişmemiz gerekiyor.

Şu anda karşımıza çıkan sorun, daha önce irdelediğimiz algılama sorunuyla benzeşir. Biliyoruz ki bir özbenlik, eğer bir metafizik varlık olarak ele alınmayacaksa, duyu-deneylerinden oluşan bir mantıksal kuruluş olarak kabul edilmelidir. Gerçekten özbenlik, bir özbenliğin,

gerçekleşmiş ya da olabilir duyu-öyküsünü oluşturan duyu-deneylerinin bir mantıksal kuruluşudur. Buna göre, bir özbenliğin doğasının ne olduğunu. sorduğumuzda, duyu-deneylerinin, aynı özbenliğin duyu-öyküsünü oluşturabilmeleri için onlar arasında bulunması gereken bağıntının ne olduğunu sormuş oluyoruz. Bu sorunun yanıtı da, herhangi iki duyu-deneyinin aynı özbenliğin duyu-öyküsüne ilişkin olması için, bunların aynı bedenin öğeleri olan organik duyu-içerikleri içermelerinin zorunlu ve yeterli olduğudur.[1] Fakat, herhangi bir organik duyu-içeriğinin birden çok bedenin bir öğesi olması mantıksal olarak olanaksız olduğundan "aynı özbenliğin deney-öyküsüne ilişkin olma" bağıntısının bakışımlı ve geçişli bir bağıntı olduğu ortaya çıkar.[2] Aynı özbenliğin duyu-öyküsüne ilişkin olma bağıntısının bakışımlı ve geçişli olmasından da, zorunlu olarak, değişik özbenliklerin duyu-öykülerini oluşturan duyu-deneyleri dizisinin ortak üyeleri bulunamayacağı sonucu çıkar. Bu da, bir duyu-deneyinin, bir tek özbenlikten daha çoğunun duyu-öyküsüne ilişkin olmasının mantıksal olarak olanaksız olduğu anlamına gelir. Fakat eğer bütün duyu-deneyleri öznelse, duyu-içerikleri de öznel demektir. Çünkü bir duyu-içeriğinin bir tek duyu-deneyi içinde bulunması bir tanım zorunluluğudur.

Birçok kimselere, bu sonucun dayandığı özbenlik açıklaması, kuşkusuz aykırı görünecektir. Çünkü özbenliği bir töz olarak görmek bugün de yaygındır. Fakat bir tözün doğası araştırıldığında onun tümüyle gözlemlenemez olduğu görülecektir. Onun öz-bilinçte açınlandığı söylenebilir, fakat durum bu değildir. Çünkü bir öz-bilincin gerektirdiği şeyin tümü, bir özbenliğin, eski durumlarından bir bölümünü anımsama yeteneğidir. Bir A özbenliğinin kendi eski durumlarından bir bölümünü anımsayabildiğini söylemek de, yalnızca, A'yı oluşturan duyu-deneylerinden bir bölümünün, A'nın duyu-öyküsünde daha önce ortaya çıkmış duyu-içeriklerinin karşılığı olan bellek imgelerini içerdiğini söylemektir.[3] Böylece, öz-bilinç olabilirliğinin, hiçbir yönden, bir tözsel ben'in varoluşunu gerektirmediğini görüyoruz. Fakat tözsel ben eğer öz-bilinçte açınlanmamışsa, hiçbir yere açınlanamaz. Böyle bir varlığın varoluşu, tümüyle, doğrulanamaz bir şeydir. Buna göre, tözsel ben'in varoluşunu kabul etmenin, Locke'un, bir özdeksel alt-yapının varoluşuyla

1. Bu. tek ölçüt değildir. Bkz. *The Foundations of Empirical Knowledge*, ss. 142-4.

2. Bir bakışımlı geçişli bağıntının tanımı için bkz. III. Bölüm.

3. Krş. Bertrand Russell, *Analysis of Mind*, IX. Ders.

ilgili, değerini yitirmiş kabulünden daha az metafizik olmadığını kabul etmek zorundayız. Çünkü, "gözlemlenemez bir şey"in, özbenliğin deneysel görünüşlerinin tümü olan duyumların temelinde bulunduğunu savlamanın, bu "gözlemlenemez şey"in, herhangi bir özdeksel şeyin deneysel görüntülerinin tümünü oluşturan duyumların temelinde bulunduğunu savlamaktan daha anlamlı olmadığı açıktır. Bir özdeksel şeyin, Berkeley'in gördüğü gibi, görüngüsel bir açıklamasını yapmayı zorunlu kılan düşünceler, özbenliğin de, Berkeley'in göremediği gibi, bir görüngücü açıklamasının yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu noktadaki uslamlamamız, pek çok noktalarda olduğu gibi, Hume'unkilerle uyuşmaktadır. O da bir tözsel ben kavramını, böyle bir varlığın gözlemlenemez olduğuna dayanarak reddediyordu. Hume, kendim dediği şeye ne zaman daha yakından girmişse, her zaman, sıcak ya da soğuk, aydınlık ya da loşluk, sevgi ya da tiksinme, acı ya da haz gibi, belli bir şu ya da bu algıya rastlandığını söylüyordu. Hiçbir zaman kendini algısız yakalayamıyor, algıdan başka hiçbir şey gözlemleyemiyordu. Bu da onu, özbenliğin "bir değişik algılar yığını ya da topluluğu"[4] olduğu savlamasına götürüyordu. Fakat bu savlamadan sonra, aralarında bir "gerçek bağlantı" algılamak olanaksız olan sayısız algıların bir tek özbenlik oluşturmak üzere hangi ilkeye göre birleştiklerini saptama olanağını bulamıyordu. Belleğin, kişisel belirlenimin üreticisi değil, bulucusu olabileceğini görüyordu; başka deyimle, özbilincin bellek terimleri içinde tanımlanması gerekmekle birlikte, özbenlik belirlenmesi böyle tanımlanamazdı; çünkü herhangi bir anda anımsayabildiğim algıların sayısı, benim öykümde ortaya çıkmış olanların sayısına göre çok düşüktür ve anımsayamadıklarım da anımsadıklarıma bakışla, özbenliğim için daha az oluşturucu değildir. Fakat bu konuda, belleğin, özbenliğin birleştirici ilkesi olduğu savlamasını reddedince, Hume, algılar arasındaki, aracılığıyla tek bir özbenliğin oluştuğu bağlantının ne olduğunu bilemediğini itiraf etmek zorunda kalıyordu.[5] Bu itiraf da, çokluk, usçu yazarlarca, tutarlı bir deneyci için özbenliğin doyurucu bir açıklamasını yapmanın olanaksızlığının kanıtı olarak görüldü.

Kendi payımıza biz, deneyciliğe yapılan bu saldırının temelsiz olduğunu gösterdik. Çünkü biz Hume'un sorununu, kişisel belirlenimi

4. *Treatise of Human Nature*, I. Kitap, IV. Kısım, VI. Bölüm.
5. *A.g.e.*, "Ek".

bedensel belirlenim terimleri içinde tanımlayarak çözmüş olduk; bedensel belirlenimin de duyu-içeriklerinin benzerliği ve sürekliliği terimleri içinde tanımlanması gerekir. Bu yöntemin doğruluğu da, bizim dilimizde, tümüyle bellek yitimi ya da tam bir öznitelik değişmesinden sonra yaşamını sürdüren bir adamdan söz etmenin olanaklılığına karşın, bedeni yok olmuş bir adamın yaşamını sürdürmesinden söz etmenin iç-çelişkili oluşu olgusuyla saptanmış olur.[6] Çünkü "ölümden sonra bir yaşam" varsayanların ölümden sonra yaşadığını kabul ettikleri şey deneysel özbenlik değil, metafizik bir varlık olan ruhtur. Kendisiyle ilgili hiçbir gerçek varsayım kurulamayan bu metafizik varlığın da, özbenlikle herhangi bir mantıksal bağıntısı yoktur.

Bununla birlikte, bizim, özbenliğin doğasının bir görüngücü açıklamasının verilmesi konusunda Hume'un savını kabul etmemize karşın, yaptığımız özbenlik tanımı onunkinin bir yinelenmesi değildir. Çünkü biz, onun yapar göründüğü gibi, özbenliğin bir duyu-deneyleri karışımı olduğunu ya da belli bir özbenliği oluşturan duyu-deneylerinin, herhangi bir anlamda, onun bir bölümü olduğunu öne sürmüyoruz. Bizim öne sürdüğümüz, özbenliğin, özbenlik üzerine herhangi bir şey söylemenin duyu-deneyleri üzerine bir şey söylemek olduğu anlamında, duyu-deneylerine indirgenebileceğidir; bizim kişisel belirlenim tanımımız da bu indirgemenin nasıl yapılabileceğini göstermeyi amaçlıyor.

Böylece, bütün duyu-deneylerinin ve onların bölümlerini oluşturan duyu-içeriklerinin bir tek özbenliğe özge oluşunun kabulüyle tam bir görüngücülük oluştururken, aşağıdaki karşı çıkmaya neden olabilecek bir yol izlemiş oluyoruz. Denecektir ki, hem bütün deneysel bilginin duyu-içeriklerinin bağıntılarının bilgisinin çözümlenmesiyle biteceğini, hem de bir kimsenin duyu-öyküsünün tümünün kendisine özgü olduğunu öne süren bir kimse, mantıksal olarak, bir tekbenci (*solipsist*) olmak, yani kendinden başka hiç kimsenin var olmadığını, ya da en azından, kendinden başkasının var olduğunu kabul etmek için uygun bir sebep bulunmadığını savlamak zorundadır. Çünkü, denecektir yine, onun öncüllerinden, başka bir kimsenin duyu-deneylerinin kendi deneyinin bir bölümünü oluşturmasının olanaksız olduğu ve bundan da, o kimsenin, başkasının duyu-deneylerinin ortaya çıkacağına inanması için en küçük bir dayanağının bulunmadığı sonucu çıkar; bu du-

6. Kişisel belirlenim için ruhbilimsel bir ölçüt kabul edilirse bu doğru değildir.

rumda, eğer insanlar kendi duyu-deneylerinin mantıksal kuruluşlarından başka bir şey değillerse, kişinin de, başka kişilerin varoluşuna inanması için en küçük dayanağı kalmıyor demektir. Sonunda da denecektir ki, böyle bir tekbenlikçi öğreti iç-çelişkili olmasa bile, yine de bunun yanlış olduğu bilinmektedir.[7]

Bu karşı çıkmayı, tekbenciliğin yanlış olduğunun bilindiğini yadsıyarak değil de, onun, bizim epistemolojimizin zorunlu bir sonucu olduğunu yadsıyarak yanıtlamayı öneriyorum. Gerçekten, eğer başkalarının kişiliğini benim gözlemlememin olanaksız olduğu doğru olsaydı, o durumda başka bir kimsenin varoluşuna inanmam için bir sebep bulunmadığını kabul ediyorum. Bunu kabul ederken de, bizim gibi, bir duyu-içeriğinin birden çok kimsenin duyu-öyküsüne ilişkin olamayacağını öne süren filozoflardan çoğunun kabul etmeyeceklerini sandığım bir noktayı kabul etmiş oluyorum. O filozoflar, tersine, başka kimselerin varoluşunun hiçbir anlamda gözlemlenememesine karşın yine de onların varoluşunun, kişinin kendi deneylerinden, yüksek bir olasılık derecesiyle çıkarılabileceğini ileri sürerlerdi. Derlerdi ki, davranışları benim davranışlarıma benzeyen bir beden üzerindeki gözlemim, bana, benim bedenimin gözlemlenebilir özbenliğimle bağıntılı olduğu yoldan, bu bedenin de gözlemleyemediğim bir özbenlikle bağıntısının olasılığını düşünme hakkını verir. Bunu demekle de onlar, "Beni başka kimselerin varoluşuna inandıran şey nedir?" gibi bir ruhbilimsel soruyu değil, "Başka kimselerin varoluşuna inanmam için ne gibi uygun sebepler vardır?" biçimindeki mantıksal soruyu yanıtlamaya çalışmış olurlardı. Öyle ki, onların bu görüşü kimi kez sanıldığı gibi, "Çocukların başka kimselerin varoluşuna inanışı çıkarım yoluyla değil, sezgisel yoldan olur," türünden bir kanıtlamayla çürütülemezdi. Çünkü belli bir önermeye inanışım, gerçekte, o inancı ussal kılan kanıtı kavrayışıma nedensel olarak bağlı olmakla birlikte, onun böyle olması zorunlu değildir. Ussal dayanakları olan inançlara, çokluk, ussal olmayan yollardan ulaşıldığını söylemek iç-çelişkili değildir.

Deneylerini anlaşılır biçimde gözlemleyemediğim başka kişilerin varoluşuna inanmamın doğruluğunu göstermek için, başka bedenlerin davranışlarıyla benimkiler arasında algılanabilir bir benzerlik bulunduğu olgusundan yola çıkarak, benzeşime dayanan bir kanıtlama kullanabileceğim biçimindeki bu görüşü çürütmenin doğru yolu, tümüyle

7. Krş. L. S. Stebbing, *Logical Positivism and Analysis.*

doğrulanamaz olan bir varsayımı olası kılan bir kanıtlamanın bulunamayacağını göstermektir. Benim deneyime hiç girmemiş olan bir nesnenin olası varoluşunu saptamak üzere, benzeşime dayanan bir kanıtlamayı anlamlı olarak kullanabilirim; yeter ki bu, kavranabilir biçimde deneyime girebilecek bir nesne olsun. Eğer bu koşul yerine gelmişse, o zaman, benim bakımımdan nesne metafizik bir nesnedir; onun var olduğu ve belli özelliklerinin bulunduğu savlaması da metafizik bir savlamadır. Bir metafizik savlama anlamsız olduğuna göre de herhangi bir kanıtlamanın onu olası kılması olanağı yoktur. Fakat bizim tartışmasını yaptığımız görüşe göre, başka kimseleri metafizik nesneler olarak görmem gerekir; çünkü benim gözlemimin onların deneylerine hiç ulaşamayacağı kabul edilmiştir.

Bundan çıkan sonuç, başka kimselerin varoluşunun benim için metafizik, bu yüzden de yapıntı bir varsayım olduğu değil, benim gözlemlerimin başka kimselerin deneylerine hiçbir yönden ulaşamayacağı kabulünün yanlış olduğudur; tıpkı Locke'un özdeksel bir alt-yapı kavramının metafizik oluşu olgusundan, özdeksel şeyler üzerine yapacağımız bütün savlamaların anlamsız olduğu değil, Locke'un bir özdeksel nesne kavramını çözümleyişinin yanlış olduğu sonucunun çıkması gibi. Gerek özdeksel şeyi gerekse kendi özbenliğimi deneysel görünüşlerinin terimleri içinde tanımlamam gerektiği gibi, başka kimseleri de onların deneysel görünüşleriyle yani bedenlerinin davranışlarının terimleri ve son aşamada da duyu-içerikleri terimleriyle tanımlamak zorundayım. Bu duyu-içeriklerinin "arkasında", ilke olarak bile benim gözlemlerimin ulaşamayacağı varlıkların bulunduğunu kabul etmek, benim bakımımdan, metafizik olduğu kabul edilen, benim için özdeksel şeyleri ya da kendi özbenliğimi oluşturan duyu-içeriklerinin "temelinde" o tür varlıkların bulunduğu varsayımından daha anlamlı olamaz. Böylece, özdeksel şeylerin varoluşuna inanmam için ne gibi sebepler varsa, başka kimselerin varoluşuna inanmam için de aynı derecede uygun sebepler bulunduğunu görüyorum. Çünkü bütün bu durumlarda varsayımım, duyu-öyküme uygun duyu-içerikleri dizilerinin ortaya çıkışıyla doğrulanmaktadır.[8]

Başka kimselerin deneylerinin kendininkilere bu indirgenişinin ne

8. Rudolf Carnap, "Scheinprobleme in der Philosophy: das Fremd-Psychische und der Realismusstreit" ve "Psychologie in Physikalische Sprache", *Erkentnis*, cilt III, 1932.

de olsa onların gerçekliğinin bir yadsınmasını gerektirdiğinin düşünülmemesi gerekir. Her birimiz, başkalarının deneylerini, kendimizin en azından ilkesel olarak gözlemleyebildiğimiz şeylerin terimleriyle tanımlamak zorundayız; fakat bu her birimizin bütün ötekileri birer robot olarak görmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Tersine, bilinçli bir insanla bilinçsiz bir makine arasındaki ayrım, algılanabilir davranışların değişik tipleri arasındaki ayrımda kendini gösterir. Bilinçli bir varlık olarak görünen bir nesnenin, bilinçli bir varlık değil de yalnızca bir makine ya da bir kukla olduğunu savlamam için tek dayanağım, onun, bilinçliliğin varlığını ya da yokluğunu belirleyen deneysel sınamalardan birine doyurucu karşılık vermemesidir. Bir nesnenin, her yönüyle bir bilinçli varlık olarak davrandığını bilirsem o zaman onun gerçekten bilinçli olduğunu bilirim. Bu bir analitik önermedir. Çünkü bir nesnenin bilinçli olduğunu savladığımda, onun, kavranabilir bir sınamaya tepki olarak, bilinçliliğin deneysel görünüşlerini sergilediğinin dışında bir şey savlamış olmuyorum. İlke olarak bile gözlemleyemediğim olayların ortaya çıkışıyla ilgili bir metafizik koyut (*postulate*) kurmuş değilim.

Demek ki bir insanın duyu-deneylerinin, bunlardan her birinin başkasına değil de kendi bedenine ilişkin bir organik duyu-içeriği içermesi yüzünden kendine özgü oluşu, o kimsenin başka kimselerin varoluşuna inanmak için uygun sebeplerinin bulunmasıyla bağdaşabilir görünüyor. Çünkü eğer metafizikten kurtulmak istiyorsa, onun, başka kimselerin varoluşunu, belli duyu-içeriklerinin edimsel ve koşullu ortaya çıkışlarının terimleriyle anlatması gerekir; o zaman da, kendi duyu-öyküsünde gerekli duyu-içeriklerinin ortaya çıkışı olgusu ona, kendinden başka bilinçli varlıklar bulunduğuna inanmak için yeterli sebepler verir. Böylece, "başka kimseler üzerindeki bilgimiz" konusundaki felsefi sorun, hepsi de gözlemlenemez olan varlıkların varoluşunu uslamlamayla saptama gibi çözülmez ve gerçekte yapıntı olan bir sorun değil, yalnızca, belli türden bir varsayımın deneysel olarak nasıl doğrulanabileceğini gösterme sorunudur.[9]

Son olarak, bizim görüngücülüğümüzün, yalnızca, her birimizin kendi türümüzden birtakım bilinçli varlıklar bulunduğuna inanmamız için yeterli sebeplerimizin bulunması olgusuyla değil, yine her birimizin, bu varlıkların bizimle ve birbiriyle iletişim kurmuş olup ortak bir

9. *Bu soruna "Giriş"te değinilmiştir.*

dünyada bulunuyor olduğumuza inanmamız için de yeterli sebeplerimizin bulunuşu olgusuyla da bağdaşabildiğinin açıklanması gerekiyor. Çünkü ilk bakışta, bütün sentetik önermelerin son aşamada duyu-içeriklerin-den söz ettiği görüşü, hiçbir duyu-içeriğinin birden çok kimsenin duyu-öyküsüne ilişkin olamayacağı görüşüyle birleştiğinde, hiç kimsenin, herhangi bir sentetik önermenin gerçek anlamının kendisi için neyse başkaları için de öyle olduğuna inanması için yeterli sebebi olmamasını gerektirirmiş gibi görünebilir. Yani öyle düşünülebilir ki, her kişinin deneyleri kendine özgüyse, hiç kimsenin başka bir kimsenin deneylerinin kendisininkilerle aynı nitelikte olduğuna inanması için yeterli sebebi olamaz, bunun sonucu olarak da hiç kimsenin, kendi duyu-deneylerinin içeriklerine bağlı olarak anlamış olduğu önermeleri, başka herhangi birinin de aynı yolda anladığına inanması için yeterli sebebi olamaz.[10] Fakat bu uslamlama yanlıştır. Her kişinin deneylerinin kendisine özgülüğü olgusundan, hiç kimsenin, başkalarının deneylerinin kendisininkilerle aynı nitelikte olduğuna inanması için yeterli sebebi olamayacağı sonucu çıkmaz. Çünkü biz, iki kişinin duyu-deneylerinin birbiriyle özdeş ya da değişik olduklarını, onların deneysel sınamalar karşısındaki tepkilerinin benzeyip benzemediklerinin terimleri içinde tanımlarız. Örneğin iki kişide aynı renk duygusunun bulunup bulunmadığını saptamak üzere, bunların, karşılaştıkları renkli yüzeyleri aynı biçimde öbeklendirip öbeklendirmediklerini gözlemleriz; bir adamda renk körlüğü olduğunu söylediğimizde savladığımız şey de, onun renkli yüzeyleri halkın çoğunluğunun öbeklendireceğine göre değişik biçimde öbeklendirdiğidir. Buna karşı denebilir ki, iki kişinin renkli yüzeyleri aynı biçimde öbeklendirmesi onların renk dünyalarının, içeriklerinin değil, yalnızca yapılışlarının aynı olduğunu gösterir; bir başka kişinin, benim renkler üzerine yaptığım bir önermeyi tümüyle değişik renk duyumlarına dayanarak kabul etmesi, buna karşın, ayrım dizgesel olduğu için hiçbirimizin bu durumun ayrımına varamaması olanağı vardır. Fakat bunun yanıtı, her birimizin, başkasının duyu-deneylerinin içeriğini kendimizin gözlemlediği şeyin terimleriyle tanımladığıdır. Eğer birimiz başkasının deneylerini, doğası o öznenin algılanabilir davranışlarından bir yoldan çıkarılabilen, fakat

10. Bu kanıtlamayı Prof. L. S. Stebbing kullanmıştır: "Communication and Verification" başlıklı yazısı. *Supplementary Proceedings of the Aristotelean Society*, 1934.

özünde gözlemlenemez varlıklar olarak görürse, o zaman, daha önce gördüğümüz gibi, başka bilinçli varlıkların bulunduğu önermesi bile onun için metafizik bir varsayım olur. Buna göre, insanların duyumlarının yapılışlarıyla içerikleri arasında, başkalarının gözlemlerinin yalnızca yapılışa ulaşabilip içeriğe ulaşamayacağına dayanan bir ayrım görmek yanlıştır. Çünkü eğer başkalarının duyumlarının içeriğine benim gözlemlerim gerçekten ulaşamasaydı, o zaman ben onlar üzerine hiçbir şey söyleyemezdim. Fakat gerçekte onlar üzerine anlamlı bildirimler yapabiliyorum; çünkü onları ve onlar arasındaki bağıntıları, gözlemleyebildiğim şeylerin terimleriyle tanımlıyorum.

Aynı yoldan, içimizden her birinin, başkalarının kendisini ve kendisinin de onları anladığını kabul etmek için yeterli sebepleri vardır; çünkü söyleyimlerinin, başkalarının üzerinde kendi uygun gördüğü türden etkileri bulunduğunu, onların da, kendi söyleyimlerinin kendisinin davranışları üzerindeki etkilerini uygun gördüklerini gözlemler; karşılıklı anlaşma da bu türden davranış uyumu terimleriyle tanımlanır. İki kişinin ortak bir dünyada yaşadığını savlamak, en azından ilke olarak, onların birbirini anlayabildiğini savlamak olduğuna göre, bundan, her birimizin, herkesin duyu-deneylerinin kendine özgü olmasına karşın, kendinin ve öteki bilinçli varlıkların bir ortak dünyada yaşadığına inanması için yeterli sebebi olduğu çıkar. Çünkü her birimiz, hem kendimizde hem de başkalarında, gerekli anlaşmayı oluşturan davranışı gözlemleriz. Bizim epistemolojimizde bu olgunun yadsınmasını gerektirecek hiçbir şey yoktur.

VIII
ÖNEMLİ FELSEFİ TARTIŞMALARIN ÇÖZÜMLERİ

Bu incelemenin başlıca uğraşlarından biri de, felsefenin doğasında, çatışan felsefi partiler ya da "okullar" bulunmasını onaylatacak bir şey bulunmadığını göstermek olmuştur. Çünkü bir önermeyle ilgili görüş ayrılığı, ancak o önermenin olasılığının belirlenmesi için elde edilebilen kanıtların yetersizliği durumunda haklı olabilir. Fakat felsefe önermeleri yönünden, hiç böyle bir durum olamaz. Çünkü, gördüğümüz gibi, filozofların işlevi, geçerliği deneyle saptanacak kurgusal kuramlar tasarlamak değil, dilsel kullanımlarımızın sonuçlarını aydınlığa çıkarmaktır. Bu demektir ki, felsefenin ilgilendiği sorunlar tümüyle mantıksal sorunlardır; insanlar mantık sorunları üzerinde tartışırlarsa da bu tür tartışmalar haksızdır. Çünkü bu tartışmalar ya zorunlu olarak doğru olan bir önermenin yadsımasını, ya da zorunlu olarak yanlış olan bir önermenin savlanmasını gerektirir. Demek ki bütün böyle durumlarda, tartışan yanlardan birinin, uslamlamayı daha yakından inceleyince bulabileceğimiz bir yanlışlığa düştüğüne inanabiliriz. Öyle ki, eğer tartışma hemen çözüme bağlanmadıysa, bu, yanlardan birinin düştüğü mantıksal yanlışlığın kolayca bulunamayacak derecede ince oluşundandır; yoksa tartışma konusunun, elde edilebilir kanıtlarla çözümlenemez oluşundan değil.

Buna göre biz, felsefenin durumuyla ilgilenenler, artık filozoflar arasındaki yandaşlık ayrılıklarını kabul edemeyiz. Çünkü biliyoruz ki, yanların üzerinde çatıştıkları konular mantıksal nitelikteyse, bunlar kesinlikle çözülebilir. Bunlar mantıksal değillerse, ya metafizik diye bırakılırlar, ya da deneysel bir araştırma konusu yapılırlar. Bu yüzden, filozofların geçmişte üzerinde anlaşamadıkları üç büyük konuyu sırasıyla incelemek, bu konuları oluşturan sorunları sınırlandırmak ve her sorun için de kendi doğasına uygun bir çözüm sağlamak niyetindeyim.

Bu sorunlardan bir bölümünün bu kitapta daha önce ele alındığı görülecektir; böyle durumlarda çözümümüzü, dayandığı kanıtlamayı yinelemeden, özetlemekle yetineceğiz.

Ele almak üzere olduğumuz sorular, usçularla deneyciler, gerçekçilerle idealistler ve bircilerle çokçular arasında tartışılmakta olan sorulardır. Her durumda, bir okulun öne sürdüğü ve ötekinin karşı çıktığı savın, bir bölümüyle mantıksal, bir bölümüyle metafizik ve bir bölümüyle de deneysel olduğunu ve o savın oluşturucu bölümleri arasında kesin mantıksal bir bağlantı bulunmadığını göreceğiz; öyle ki, savın kimi bölümlerini kabul edip kimilerini reddetmek usa uygundur. Gerçekten, herhangi bir kişinin belli bir okulun üyesi sayılması için, bizim bu okulun özniteliği olarak gördüğümüz bütün öğretilere katılmasının zorunlu olduğunu öne sürmüyoruz; bunlardan bir bölümüne katılmasını yeterli buluyoruz. Bunu söylemek, kendimizi bir tarihsel yanlışlık saldırısına karşı korumak bakımından uygundur. Fakat daha başlangıçtan bilinmelidir ki, biz birtakım filozofları başka birtakım filozoflara karşı tutmakla değil; yalnızca, felsefe tarihinde, zorluk ya da önemleriyle hiç de orantılı olmayan ölçüde etki göstermiş kimi sorunları çözmekle ilgileniyoruz. Önce usçu-deneyci çatışmasına giren sorunlardan başlayacağız.

Usçuluk ve Deneycilik

Usçuların öne sürdüğü ve deneycilerin reddettiği metafizik öğreti, bir arı zihinsel sezgi konusu olan duyu-üstü bir dünya bulunduğu ve tümüyle gerçek olanın yalnızca bu olduğudur. Biz daha önce, metafiziği eleştirdiğimiz sırada, bu öğretiyi açıkça ele aldık ve onun yanlış bile değil de, anlamsız olduğunu gördük. Çünkü hiçbir deneysel gözlemin duyu-üstü bir dünyanın özellikleriyle, giderek varoluşuyla ilgili bir sonucu saptamaya en ufak bir yatkınlığı olamıyordu. Bu yüzden, böyle bir dünyanın olabilirliğini yadsımaya ve onun için verilen betimlemeleri anlamsız diye atmaya hakkımız var.

Usçu - deneyci çatışmasının mantıksal yönüyle de çok geniş biçimde ilgilendik, anımsanacağı gibi de, deneyciler yanında yer aldık. Çünkü bir önermenin, ancak deneysel olarak doğrulanabiliyorsa olgusal içeriğinin bulunabileceğini, bu yüzden de usçuların, olaylarla ilgili önsel önermeler bulunabileceğini kabul etmekle yanıldıklarını gösterdik. Aynı zamanda, önsel önermelerle deneysel önermeler arasında kabul

edilen ayrımın anlamsız bir ayrım olduğunu ve bütün anlamlı önermelerin, doğrulukları en yüksek dereceden olası olabilen fakat hiçbir zaman kesin olmayan varsayımlar olduğunu öne süren deneycilere de karşı çıktık. Biz, her türlü deneyin dışında, zorunlu olarak geçerli önermeler bulunduğunu ve bu önermelerle deneysel varsayımlar arasında bir nitelik ayrımı bulunduğunu kabul ettik. Fakat bunların zorunluluğunu, bir usçunun yapacağı gibi, bunlar kurgusal "us doğruları"dır diyerek açıklamadık. Bunu, onların totoloji olduğunu söyleyerek açıkladık. Bizim önsel uslamlamalarda kimi kez yanlışlar yapmamız olgusunun, hiçbir yanlışlık yapmadığımız zamanlarda bile ilginç ve beklenmeyen sonuçlara varabilişimizin, bu tür uslamlamaların arı analitik oluşu olgusuyla hiçbir yönden bağdaşmaz olmadığını gösterdik. Böylece, usçuluğun mantıksal savını ve metafiziğin her biçimini reddedişimizin bizi, zorunlu doğrular bulunduğunu yadsımaya zorlamadığını görmüş olduk.

Yalnızca metafizik söyleyimlerden kaçınmakla kalınmayıp, metafiziğin belirtik biçimde reddedilmesi, deneyciliğin olguculuk (*positivism*) diye bilinen tipinin bir özelliğidir. Fakat biz, olguculların metafizik bir söyleyimi gerçek bir sentetik önermeden ayırt etmek üzere kullandıkları ölçütü de kabul edemeyeceğimizi gördük. Çünkü onlar bir sentetik önermenin, en azından ilke olarak, kesinlikle doğrulanabilir olmasını zorunlu görürler. Daha önce gösterdiğimiz nedenlerle hiçbir önerme, ilke olarak bile kesinlikle doğrulanabilir olmayıp olsa olsa yüksek dereceden olası kılınabildiğine göre, olgucu ölçüt, asıl amacı olan gerçek anlam ile anlamsızlık arasındaki ayrımı belirtmek şöyle dursun, her konuşmayı anlamsız yapmaktadır. Bu yüzden de, gördüğümüz gibi, gerçek anlamın ölçütü olarak olgucu doğrulama ilkesinin hafifletilmiş bir biçimini benimsemek ve eğer birtakım deneysel gözlemler bir önermenin doğruluk ya da yanlışlığıyla ilgiliyse o önermeyi gerçekten olgusal saymak gerekiyor. Öyle ki, bir söyleyim hem totoloji olmayıp hem de onun, olabilir bir gözlemle herhangi bir dereceden kanıtlaması yapılamıyorsa, biz onu ancak o zaman metafizik olarak kabul ediyoruz. Gerçekte, kılgısal olarak, bu ölçüte göre anlamlı sayılan önermelerden pek azını olgucular anlamsız bulurlar. Fakat bu, onların, kendi ölçütlerini tutarlı biçimde uygulamayışları yüzünden böyledir.

Bizim, olgucu öğretiden, tikel simgelerin anlamı bakımından da ayrıldığımızı eklemek gerek. Çünkü bir olgucunun özniteliği, onun, mantıksal değişmezler (*constants*) dışındaki bütün simgelerin, ya ken-

dilerinin duyu-içerikleri yerini tutması ya da duyu-içerikleri yerini tutan simgelerin terimleriyle belirtik olarak tanımlanabilir olmaları gerektiğini kabul etmesidir. "Atom"; "molekül" ya da "elektron" gibi simgelerin bir koşulu karşılamadığı açıktır; Mach da içlerinde olmak üzere kimi olgucular bu yüzden o tür simgelerin kullanılmasını haksız görmek istemişlerdir.[1] Bunlar, ölçütlerinin uygulanmasında tutarlı olmak için, özdeksel nesnelerin yerini tutan simgeleri de dışarıda bıraktıklarının bilincinde olsalardı, böylesine ödün vermez biçimde davranmazlardı. Çünkü, daha önce gördüğümüz gibi "masa", "iskemle", "ceket" gibi çok sık kullanılan simgeler bile, duyu-içerikleri yerini tutan simgelerle, belirtik olarak değil, ancak kullanımda tanımlanabilirler. Buna göre eğer bir simgenin, içinde geçtiği tümcelerin duyu-içeriklerinden söz eden tümcelere çevrilmesi için bir kural vermek olanağı, hiç olmazsa ilke olarak varsa, ya da başka deyimle, o simgenin, anlatımlarına yardımcı olduğu önermelerin deneysel olarak nasıl kanıtlanabileceği belirtilebiliyorsa, o simgenin kullanılmasını anlamlı saymamız gerekir. Bu koşulu, hem olgucuların dışarıda bıraktıkları simgeler, hem de alışılmış özdeksel şeylerin yerini tutan simgeler uygun biçimde karşılayabilirler.

Son olarak, mantıksal savımızla, bizim, deneyci yazarlarca ileri sürülen olgusal öğretilerden hiçbirine bağlı olmadığımızı yeniden vurgulamak gerek. Gerçekten, Mach ve Hume'un ruhbilimsel atomculuğundan ayrıldığımızı daha önce belirtmiştik; buna, genel yasa önermelerinin geçerliğiyle ilgili olarak Hume'un epistemolojik görüşlerine temelde katılmakla birlikte, bu tür önermelerin edimsel olarak ne yoldan düzenleneceği konusunda onun açıklamasını kabul etmediğimizi de ekleyebiliriz. Biz, Hume'un kabul eder göründüğü gibi, her genel varsayımın, gerçekte, belli sayıda gözlemlenmiş örneklerin bir genellemesi olduğunu kabul etmiyoruz. Bilimsel kuramların, çokluk, tümevarımsal değil tümdengelimsel olduğu konusunda usçular gibi düşünüyoruz. Bilim adamı, yasalarını, yalnızca onların tikel durumlarda örneklerini görmüş olması sonucunda kurmaz. Kimi kez, bir yasanın doğruluğunu gösteren kanıtlamayı elde etmeden önce, o yasanın olabilirliğini düşünür. Onda, belli bir varsayımın ya da varsayımlar takımının doğru olabileceği düşüncesi "doğar". Eğer varsayımı doğruysa, belli bir durum-

1. Bu konuda bir tartışma için bkz. Hans Hahn, "Logik, Mathematik und Naturer kennen". *Einheitswissenschaft*, II. Bölüm.

da neyi denemesi gerektiğini bulmak için tümdengelimsel uslamlamayı kullanır; eğer gerekli gözlemleri yaparsa ya da onları yapabileceğine inanmak için sebepleri varsa, varsayımı kabul eder. Hume'un demek istediği gibi, doğanın ona bilgi vermesini edilgin olarak beklemez; tersine, Kant'ın gördüğü gibi, doğayı, ona sorduğu soruları yanıtlaması için zorlar. Öyle ki, usçular zihnin bilgi bakımından etkinliğini savlamakta, bir anlamda haklıdırlar. Gerçekte bir önermenin geçerliğinin herhangi bir kimsenin o önerme karşısındaki zihinsel tutumuna bağlı olduğu da; her fiziksel olgunun ya mantıksal ya da nedensel olarak bir zihinsel olguya bağlı olduğu da; gözlemin bir fiziksel nesneyi, birtakım özel durumlar dışında zorunlu olarak değiştirdiği de, doğru değildir. Fakat kuram kurma etkinliğinin, öznel görünüşü yönünden, bir yaratma etkinliği olduğu doğrudur ve deneycilerin "bilgimizin kaynakları" ile ilgili ruhbilimsel kuramları, bu durumu hesaba katmamak yüzünden çürüktür.

Fakat, bilimsel yasaların çokluk bir sezgi süreci aracılığıyla bulunduğunun kabul edilmesi gerekmekle birlikte, bu, o yasaların geçerliklerinin de sezgisel olarak saptanacağı anlamına gelmez. Daha önce pek çok kez söylediğimiz gibi, "Bilgimiz nasıl doğuyor?" biçimindeki ruhbilimsel soruyla, "Bilgi olarak o nasıl doğrulanıyor?" biçimindeki mantıksal soruyu birbirinden ayırmak önemlidir. Bu iki sorunun doğru yanıtları ne olursa olsun, bunların birbirinden mantıksal olarak bağımsız olduğu açıktır. Buna göre biz, bir yandan usçuların sezginin bilgimizde gördüğü işlevle ilgili ruhbilimsel kuramlarını büyük olasılıkla kabul ederken, bir yandan da onların, geçerlikleri önsel olarak güvenceli olan sentetik önermeler bulunduğu biçimindeki mantıksal savlarını, iç-çelişkili oldukları için, reddediyoruz.

Gerçekçilik ve İdealizm

Usçularla deneyciler arasındaki tartışmanın, en sonunda ortadan kaldırmış olduğumuz önemli noktalarına bu kitap boyunca sürekli olarak değinmekle birlikte, hiç olmazsa çağdaş felsefe tarihçisi için hemen hemen aynı önemi taşıyan gerçekçi-idealist tartışmasına, göreli olarak, az göz attık. Şimdiye dek onunla ilgili olarak yaptığımız şeyin tümü, metafizik yönünü eleyerek, içerdiği mantıksal soruların, varoluşsal önermelerin çözümlenmesiyle ilgili sorular olduğunu savlamak oldu. Bir nesnenin gerçek mi yoksa ideal mi olduğu sorusunun herhangi bir

olabilir gözlemle saptanamayan bir deneysel soru olarak görülmesi durumunda, idealistlerle gerçekçiler arasındaki tartışmanın metafizik bir tartışma olduğunu görmüştük. "Gerçek" teriminin olağan anlamında, yani "gerçek olma"nın "boş olma"nın karşıtı olduğu anlamda, bir nesnenin gerçek olup olmadığını belirlemeye yarayan belli deneysel sınamalar bulunduğunu göstermiştik; fakat bununla birlikte, bir nesnenin bu anlamda gerçek olduğunu kabul edip de, onun, kendilerinin gerçek olmanın özelliği diye de adlandırdıkları, tümüyle görünüp bulunamaz bir özellik ya da yine bunun gibi, tümüyle görünüp bulunamaz bir ideal olma özelliği taşıyıp taşımadığını tartışmaya girişenlerin, tümüyle yapıntı bir sorunu tartışmakta olduklarını da gösterdik. Buna şimdi de bir şey eklememiz gerekmez ve doğruca gerçekçi-idealist çatışmasının mantıksal yönünü ele almaya girişebiliriz.

İdealistlerin öne sürdüğü ve gerçekçilerin karşı çıktığı öğretilerin hepsinin ilgilendikleri soru "x gerçektir," biçimindeki tümcelerin neyi gerektirdiği sorusudur. Böylece, Berkeley'ci idealistlerin savları, eğer x bir kişinin değil de bir nesnenin yerini tutuyorsa, "x gerçektir," ya da "x vardır," tümcesi "x algılanmaktadır"la eşdeğerdir; öyle ki, algılanmakta olmayan bir nesnenin varoluşunu savlamak iç-çelişkilidir; yine onlara göre "x algılanmaktadır," "x zihinseldir"i gerektirdiği için, bunlar var olan her şeyin zihinsel olduğu sonucuna varırlar. Gerçekçiler bu önermelerin ikisini de reddederler; onlar da kendi açılarından, gerçeklik kavramının çözümlenemez olduğunu, öyle ki, algılarla ilgili olarak "x gerçektir," tümcesiyle eşdeğer tümcelerin bulunmadığını öne sürerler. Gerçekte, gerçekçilerin, yadsıdıklarında haklı, kabul ettiklerinde ise haksız olduklarını göreceğiz.

Kısaca, Berkeley'in, algılanamayan hiçbir özdeksel şeyin var olmadığını öne sürerken dayandığı şeyler şunlardı: Ona göre önce, bir şey, yalnızca duyulabilir niteliklerinin toplamından oluşur; ikinci olarak da, bir duyulabilir niteliğin algılanmadan var olduğunu savlamak da iç-çelişkilidir. Bu öncüllerden de, bir nesnenin algılanmazken var olduğu, iç-çelişkiye düşmeden söylenemez sonucu çıkar. Fakat nesnelerin, hiçbir insansal varlığın onları algılamadığı zaman da varlıklarını sürdürdükleri biçimindeki sağduyu görüşünün hiç de iç-çelişkili olmadığını kabul ettiği, gerçekte bunun doğruluğuna kendisi de inandığı için, Berkeley, hiçbir insansal varlığın algılamadığı bir nesnenin de, Tanrının onu algılaması yüzünden, var olabileceğini kabul ediyordu. Öyle görünüyor ki Berkeley, nesnelerin, hiçbir insansal varlığın onları

algılamadığı zaman da büyük olasılıkla var oldukları olgusuyla kendi öğretisini bağdaştırmak üzere Tanrının algılarına dayanmak zorunda kalışı olgusunun, kişisel bir tanrının varoluşunun bir kanıtını oluşturduğu görüşündeydi; oysa gerçekte bunun kanıtladığı şey, Berkeley'in uslamlamasında bir yanlışlığın bulunduğudur. Çünkü, özdeksel şeylerin varoluşlarını savlayan önermelerin tartışmasız bir olgusal anlamı bulunduğuna göre, onları bir aşkın tanrının algıları olan metafizik varlıkların terimleriyle çözümlemek doğru olamaz.

Şimdi de Berkeley'in uslamlamasındaki yanlışlığın tam olarak nerede bulunduğunu araştırmamız gerekiyor. Gerçekçiler için, Berkeley'in, bir duyulabilir niteliğin duyulmadığı zaman var olmasının olanaksız olduğu önermesini yadsımak gelenek olmuştur. Onlar Berkeley'in "duyulur nitelik" ve "duyum idesi" terimlerini, bizim, duyulur biçimde verilmiş olan bir varlıktan söz etmek için duyu-içeriği terimini kullandığımız anlamda kullandığını, sanırım doğru olarak düşündüklerinden, onun, duyumlanan nesneyle o nesneye yönelik bilinç eylemi arasındaki ayrımı göremediğini ve böylece duyumun yanlış bir çözümlemesini yaptığını, oysa nesnenin eylemden bağımsız olarak varoluşunu kabul etmenin bir çelişkiyi gerektirmediğini öne sürerler.[2] Fakat bu eleştirinin doğru olduğunu sanmıyorum. Çünkü gerçekçilerin, onları görmedi diye Berkeley'i eleştirdikleri bu duyumlama eylemleri, bana, her türlü gözlem için tümüyle erişilemez şeyler olarak görünüyor. Benim düşünceme göre, tıpkı insanların, duyumlarını betimlemek için kullandıkları tümcelerde bir dilbilgisel özne bulunması olgusuna aldanarak özbenliğin duyumla verildiğine inanmalarında olduğu gibi, bu duyum eylemlerine inananlar da, duyumlarını betimlemek üzere kullandıkları tümcelerde bir geçişli eylem bulunmasıyla ortaya çıkan dilbilgisel olguya aldanmışlardır: Böylece, görsel ve dokunsal alanlarında bu tür duyum eylemlerinin var olduğunu saptadığını savlayanların da, gerçekte, görsel ve dokunsal duyu-alanlarının, duyulabilir bir derinlik özelliği bulunduğu olgusunu saptamış olduklarını sanıyorum.[3] Bu yüzden Berkeley'in, bir kişinin duyu-öyküsünü oluşturan "ideler"in ardışıklığını duyusal olarak kopuk kabul etmekle bir ruhbilimsel yanlışlık yapmış olmasına karşın, bu "ideler"i duyumların nesneleri değil de içerikleri olarak görmekte haklı olduğunu ve bu yüzden de, "duyu-

2. Bkz. G. E. Moore, *Philosophical Studies, The Refutation of Idealism.*
3. Rudolf Carnap da *Der Legische Aufbau der Welt*'de bu noktayı işlemiştir.

labilir nitelik"in duyumlanmazken, anlaşılır biçimde var olamayacağını savlamasının da doğru olduğunu sanıyorum. Buna göre, biz onun "Esse est percipi" deyişini, duyu-içerikleriyle ilgili olarak, doğru sayabiliriz; çünkü daha önce gördüğümüz gibi, duyu-içeriklerinin varoluşundan söz etmek, yalnızca, onların ortaya çıktığını söylemenin yanıltıcı bir yoludur ve bir duyu-içeriğinin, bir duyu-deneyinin bölümü olmak dışında ortaya çıktığı, iç-çelişkiye düşmeden söylenemez.

Fakat bir duyu-içeriğinin, tanımı gereği, deneye girmedikçe ortaya çıkamayacağı ve özdeksel şeylerin de duyu-içeriklerinden oluştuğu bir olgu olmakla birlikte, bundan, Berkeley'in yaptığı gibi, bir özdeksel şeyin algılanmazken var olamayacağı sonucu çıkarılamaz. Buradaki yanlışlık, Berkeley'in, özdeksel şeylerle onları oluşturan duyu-içerikleri arasındaki bağıntıyı yanlış anlamasından geliyor. Eğer bir özdeksel şey gerçekten kendi "duyulur nitelikleri"nin toplamı, yani duyu-içeriklerinin bir karışımı, giderek duyu-içeriklerinden oluşan bir bütün olsaydı, o zaman bir özdeksel şeyin ve bir duyu-içeriğinin tanımından, algılanmayan hiçbir şeyin var olamayacağı sonucu çıkardı. Fakat gerçekte duyu-içeriklerinin, hiçbir bakımdan, oluşturdukları özdeksel şeylerin bölümleri olmadığını gördük; bir özdeksel şeyin duyu-içeriklerine indirgenebilmesi, yalnızca, onun bir mantıksal yapı, ötekinin de onun öğeleri olduğu anlamındadır; bu da, daha önce açıkladığımız gibi, onun üzerine bir şey söylemenin, ötekiler üzerine bir şey söylemekle her zaman eşdeğer olduğunu bildiren bir dilsel önermedir. Üstelik, belli bir özdeksel şeyin öğeleri yalnızca gerçekleşmiş değil, aynı zamanda, olabilir duyu-içerikleridir; yani bir özdeksel şeyden söz eden tümcelerin çevirileri olarak duyu-içeriklerinden söz eden tümcelerin anlattığı önermelerin kategorik olma zorunluğu yoktur, bunlar koşullu da olabilir. Bu da, bir özdeksel şeyin, kendi öğelerinden hiçbirinin edimsel olarak deneye girmediği bir süre içinde var olabilmesinin nasıl olanaklı olduğunu açıklar: Onların deneye girebilir olmaları, yani, eğer belli koşullar yerine gelirse, söz konusu nesneye ilişkin belli duyu-içeriklerinin deneye girebileceği anlamında bir koşullu olgunun bulunması yeterlidir. Gerçekten, hiçbir zaman edimsel olarak deneye girmemiş bir özdeksel şeyin varoluşunun savlaması bir çelişki gerektirmez. Çünkü nesnenin varoluşunu savlarken, yalnızca bir gözlemcinin yetenekleriyle konumuna bağlı bir özel koşullar takımı yerine gelirse belli duyu-içeriklerinin ortaya çıkabileceği savlanmış olabilir; böyle bir koşullu önerme ise, ilgili koşullar hiçbir zaman yerine gelmese de

yine doğru olabilir. Daha önce göstereceğimiz gibi, kimi durumlarda, algılanmamış bir özdeksel şeyin varoluşunu yalnızca bir mantıksal olabilirlik olarak kabul etmekle kalmayız ve buna inanmak için gerçekten yeterli tümevarımsal dayanaklarımız da bulunabilir.

Özdeksel şeylerin varoluşunu savlayan önermelerin, Mill'in "sürekli bir duyum olabilirliği" biçimindeki bir özdeksel şey anlayışına da uygun olan bu çözümleme yolu, bizi yalnızca Tanrı algıları gereksinmesinden kurtarmakla kalmaz, insanların da özdeksel şeylerle aynı anlamda var olduklarını saymamızı da sağlar. Öyle sanıyorum ki buna elverişli olmaması Berkeley'in kuramının önemli bir eksiğidir. Çünkü o, Hume'un da gördüğü gibi, kendi deneyciliğinin gerektirdiği, özbenliğin görüngüsel açıklamasını veremeyince, kendini hem insanların varoluşunun da, özdeksel şeylerin varoluşu gibi, algılanmaya bağlı olduğunu öne süremez, hem de bunun için değişik bir çözümleme veremez durumda buldu. Buna karşı biz, insanın kendisinin varoluşunun da, başkalarının varoluşunun da, özdeksel şeylerinkinden değişik olmamak üzere, duyu-içeriklerinin koşullu ortaya çıkışının terimleriyle tanımlaması gerektiğini öne sürüyoruz. Böylece, tam bir görüngücülüğün zorunluluğunu kanıtlamayı ve ilk bakışta onun açıkmış gibi göründüğü birtakım karşı çıkmaları yanıtlamayı başarabildiğimizi sanıyorum.

Berkeley'ci idealistlerin düşüncelerinin ikinci aşamasını oluşturan, algılanan her şeyin zorunlu olarak zihinsel olduğu önermesi, bir nesnenin gerçek anlamda "duyulur nitelikleri"nin toplamı olduğu varsayımıyla, duyumun dolaysız verilerinin zorunlu olarak zihinsel olduğu varsayımının ikisine birden dayanır. Bunlardan ikisi de bizim reddetmiş olduğumuz varsayımlardır. Bir nesnenin, duyu-içeriklerinin bir topluluğu olarak değil de, onların mantıksal kuruluşu olarak tanımlanması gerektiğini görmüştük. Yine görmüştük ki, "zihinsel" ve "fiziksel" terimleri, duyumun dolaysız verilerinin kendilerine değil, yalnızca mantıksal kuruluşlarına uygulanır. Duyu-içeriklerinin kendilerinin, zihinsel oldukları da, olmadıkları da anlaşılır biçimde söylenemez. Bizim olağan olarak bilinçsiz diye gördüğümüz şeylerin hepsinin bilinçli olduğunu savlamak kesinlikle anlamlı olmakla birlikte, bunun, ona inanmamak için yeterli nedenlerimizin bulunduğu bir önerme olduğunu göreceğiz.

Duyu-deneyine dolaysız olarak verilenin zorunlu olarak zihinsel olması gerektiği biçimindeki idealist görüşün, tarihsel olarak, Descar-

tes'ın bir yanılgısından türediğini sanıyorum. Descartes, kendi varoluşunu, herhangi bir fiziksel varlığın varoluşunu kabul etmeden, bir zihinsel varlığın, *yani düşüncenin* varoluşundan çıkarabileceğine inandığı için, zihninin herhangi bir fiziksel şeyden tümüyle bağımsız bir töz olduğu sonucuna varıyordu; öyle ki töz, yalnızca kendine ilişkin olanın doğrudan deneyini edinebilirdi. Bu kanıtlamanın öncülünün yanlış olduğunu, her durumda da, ondan o sonucun çıkmayacağını görmüştük. Çünkü önce, zihnin bir töz olduğu savlaması, metafizik bir savlama olarak, hiçbir şeyden çıkarılamaz. İkincisi, "düşünce" terimi, Descartes'ın onu kullanır göründüğü gibi, bir tek içebakışsal duyu-içeriğini göstermek üzere kullanıldığında, bir düşüncenin zihinsel olduğu, olağan kullanıma göre, uygun olarak söylenemez. Son olarak da, bir bilinçli varlığın varoluşunun, yalıtılmış bir zihinsel veriden geçerli olarak çıkarılabileceği doğru bile olsa, bundan, böyle bir varlığın gerçekte özdeksel şeylerle dolaysız nedensel ve epistemolojik bağıntılar içinde bulunamayacağı sonucu kesinlikle çıkmaz. Gerçekten, zihinle maddenin tümüyle bağımsız oldukları önermesinin, ona inanmamak için yeterli deneysel sebeplerimizin bulunduğu ve hiçbir önsel uslamlamanın kanıtlanmasına yetmeyeceği bir önerme olduğunu daha önce göstermiştik.

Ancak zihinsel şeylerin dolaysız olarak deneye girebileceği görüşünün sorumluluğu son aşamada Descartes'ta olsa bile, daha sonra gelen filozoflar da kendi düşünceleriyle o görüşü desteklediler. Bu düşüncelerden biri, yanılsamaya dayanan kanıtlama adı verilendir. Bu kanıtlama, bir özdeksel şeyin duyulur yönlerinin, gözlemcinin bakış açısına ya da fiziksel ve ruhsal koşullarına, ya da ışığın varlığı ya da yokluğu gibi algılamayla birlikte giden durumlara göre değiştiği olgusundan yola çıkar. Bu görüntülerden her birinin kendi başına, başka herhangi biri kadar "uygun" olduğu, fakat bunlar birçok durumlarda kendi aralarında bağdaşmaz olduklarına göre, özdeksel şeyi gerçekten niteleyemeyecekleri ileri sürülür; bundan da, bunların hiçbirinin "nesnede" olmayıp hepsinin "zihinde" bulunduğu sonucu çıkarılır. Fakat bu sonuç tümüyle dayanaksızdır. Bu yanılsamaya dayanan kanıtlamanın kanıtladığı şeyin tümü, bir duyu-içeriğinin, ilişkin olduğu özdeksel şeyle bağıntısının, bölümün bütüne bağıntısı olmadığıdır. Bunun, bir duyu-içeriğinin "zihinde" bulunduğunu göstermeye yatkın hiçbir yönü yoktur. Bir duyu-içeriğinin, niteliği yönünden, bir bölümüyle, bir gözlemcinin ruhbilimsel durumuna bağlı oluşu olgusu da, onun kendisinin bir

zihinsel varlık olduğunu hiçbir bakımdan kanıtlamaz.

Berkeley'in başka bir düşüncesi, yüzeysel olarak, daha usa uygundur. Berkeley her türden duyumların bir derecede haz ya da acı verdiğini belirtir ve duyum görüngüsel olarak haz ya da acıdan ayırt edilebilir olmadığına göre, ikisinin özdeşleştirilmesi gerektiğini öne sürer. Haz ve acının da şüphesiz olarak zihinsel olduğunu düşündüğünden, duyu nesnelerinin de zihinsel olduğu sonucuna varır.[4] Bu düşüncedeki yanlışlık, hazlarla acıların tikel duyu-içerikleriyle özdeşleştirilmesinden gelir. "Acı" sözcüğünün kimi kez, "Omzumda bir acı duyuyorum," tümcesinde olduğu gibi, bir organik duyu-içeriğini göstermek üzere kullanıldığı doğrudur, fakat bu kullanımda acının zihinsel olduğu söylenemez, "haz" sözcüğü için bunun karşılığı olan bir kullanım bulunmadığı da belirtilmeye değer. Haz ve acıya "Domitianus sineklere eziyet etmekten haz duyar," tümcesinde olduğu gibi, zihinsel demenin yerinde olduğu durumlarda bu terimler, duyu-içerikleri değil, mantıksal kuruluşlar belirtir. Çünkü bu kullanımda acılar ve hazlardan söz etmek, insanların davranışlarından söz etmenin bir yoludur ve böylece son aşamada duyu-içeriklerinden söz edilmiş olur ki, bunlar da, her zaman olduğu gibi, ne zihinsel ne de fizikseldir.

Berkeley'ci olmayan kimi idealistlere özgü bir düşünceye göre de, x'in bir insanın değil de bir nesnenin yerini tutması koşuluyla "x gerçektir," demek "x düşünülmüştür," demekle eşdeğerdir, öyle ki, düşünülmeyen bir şeyin var olduğunu ya da düşünülen bir şeyin gerçek olmadığını söylemek iç-çelişkilidir. Bu sonuçlardan birincisini desteklemek üzere, "Eğer bir şey üzerinde bir yargı veriyorsam onu düşünmek zorundayım," diye düşünülür. Fakat, "Ben x'in var olduğu yargısına varıyorum," tümcesinin "x düşünülmüştür"ü gerektirdiği doğru olmakla birlikte, bundan, düşünülmeyen bir şeyin var olduğunu savlamanın iç-çelişkili olduğu sonucu çıkmaz. Ben gerçekte var olmayan bir şeyin var olduğunu pek güzel düşünebildiğim gibi, benim var olduğu yargısını vermediğim ya da, gerçekte, kimsenin böyle bir yargı vermediği ya da kimsenin hiç düşünmediği bir şey de pek güzel var olabilir. Bir şeyin var olduğunu savlamam olgusunun, onu düşünmüş ya da düşünmekte olduğumu gösterdiği doğrudur; fakat bu, ben bir şeyin var olduğunu söylediğim zaman savladığım şeyin bir bölümünün, onu düşünmekte oluşum olduğu demek değildir. Burada, bir tümcenin söy-

4. Bkz. *The First Dialogue between Hylas and Philonous.*

lenmesinin, olgusal olarak kanıtı olduğu şeyle, tümcenin biçimsel olarak gerektirdiği şey arasındaki ayrımı düşünmek önemlidir. Bu ayırmayı yaptıktan sonra, düşünülmeyen şeylerin var olduğunu savlamanın biçimsel bir çelişkiyi gerektirmediğini görebiliriz.

Düşünülen her şeyin gerçekliğinin zorunlu olduğu görüşü idealistlerle sınırlı değildir. Bu görüş, Moore'un da gösterdiği gibi,[5] "Tekboynuzlular düşünülmüştür." tümcesiyle "Aslanlar öldürülmüştür," tümcesinin aynı mantıksal biçimde olduğu gibi bir yanlış kabulden gelir. "Aslanlar öldürülmüştür," gerçekten "Aslanlar gerçektir"i gerektirir; buna göre "Tekboynuzlular düşünülmüştür"ün de "Tekboynuzlular gerçektir"i, birinci örnekteki gibi, gerektirdiği kabul edilmiştir. Fakat gerçekte "düşünülmüş olmak", "öldürülmüş olmak" gibi bir yüklem değildir; bu yüzden de, tekboynuzlular ya da santorlar gibi şeylerin, düşünülmüş olmalarına karşın var olmayışlarının savlanmasında bir çelişki yoktur. Bu tür boş nesnelerin varoluşları bulunmasa bile, "Gerçek varlıkları vardır," biçimindeki gerçekçi görüşün metafizik olduğu daha önce gösterildiğinden, üzerinde yeniden tartışmaya gerek yoktur.

Buna bir de, bizim doğru olmadığını gösterdiğimiz "x gerçektir"in "x düşünülmüştür" ile eşdeğer olduğu doğru da olsaydı, bundan, idealistlerin, var olan her şeyin zihinsel olduğu inancının doğru olduğunun çıkmayacağı eklenebilir. Çünkü "x algılanmıştır" nasıl "x zihinseldir"i gerektirmezse, "x düşünülmüştür" de öyle gerektirmez. Var olan her şeyin zihinsel olduğu, başka herhangi bir yoldan da kanıtlanabilir gibi görünmüyor. Çünkü "x gerçektir"in "x zihinseldir"i biçimsel olarak gerektirmediği olgusu, onun bir önsel doğru olmadığını kanıtlar. Oysa, evler, kalemler, kitaplar gibi, bizim bilinçsiz olduğuna inandığımız şeylerin gerçekte bilinçli oldukları mantıksal olarak olanaklı da olsa, olasılık derecesi çok düşüktür. Çünkü bu nesnelerin bilinçli varlıklara özgü biçimde davrandıkları hiç görülmemiştir. İskemleler, hiçbir amaçlı etkinlik belirtisi göstermezler. Genellikle bizim olağan olarak özdeksel şeyler diye gördüğümüz şeylerin hepsinin kılık değiştirmiş bilinçli şeyler olduğunu kabul etmenin deneysel dayanağı yoktur.

Yine de geriye, gerçekçilerle idealistler arasında çatışma konusu olarak incelenmesi gereken deneysel bir soru kalıyor. Gerçekçilerin, algılanmayan şeylerin var olabileceğini savlamanın iç-çelişkili olmadığını öne sürmelerinin doğru olduğunu görmüştük; şimdi de onların, bu

5. *Philosophical Studies, The Conception of Reality.*

şeylerin gerçekten var olduğunu öne sürmeye hakları olup olmadığını düşünmemiz gerekiyor. Onlara karşı, eğer nesneler, kimsenin onları algılamadığı zaman da gerçekte varoluşlarını sürdürüyorlarsa bile, bunların varoluşlarını kabul etmemiz için yeterli nedenimizin bulunmadığı öne sürülmüştür.[6] Çünkü bir kimsenin, gözlemlenmekte olmayan bir şeyin varoluşunu gözlemlemesinin olanaksızlığı açıktır. Fakat bu kanıtlama, algılanmamış varoluş kavramı çözümlenmemiş olarak kaldığı sürece anlamlıdır. Onu çözümlediğimiz anda, algılanmayan bir şeyin varoluşuna inanmak için yeterli tümevarımsal dayanağımızın bulunduğunu görürüz. Çünkü biz bir şeyin, kimsenin onu algılamadığı bir sırada var olduğunu söylerken, daha önce gördüğümüz gibi, gözlemcinin yetenekleri ve konumuyla ilgili belli koşulların yerine gelmesi durumunda belli duyu-içeriklerinin ortaya çıkacağını, fakat gerçekte bu koşulların yerine gelmediğini savlamış oluyoruz. Bunlar, inanmak için sık sık sebepler bulduğumuz önermelerdir. Örneğin şu anda, bir masaya, bir iskemleye ve başka şeylere ilişkin bir dizi duyu-içeriğinin benim deneyim içine girmesi, benzer durumlarda her zaman bu özdeksel şeyleri algılamış olmam, ayrıca başka insansal varlıkların da onları algıladıklarını saptamış oluşum, böyle durumlarda bu özdeksel şeylerin her zaman algılanabilir olduğu genellemesini yapmak için bana yeterli tümevarımsal dayanak sağlar ve bu, geçerliği, belli bir anda hiç kimsenin onları gerçekten algılayacak durumda bulunmaması olgusundan etkilenmeyen bir varsayımdır. Şu anda odamdan çıktığına göre, bu nesneleri gerçekten hiç kimsenin algılamadığına inanmam için yeterli nedenim var. Çünkü ben çıkarken odada kimsenin bulunmadığını gözlemiştim, sonra da kapıdan ya da pencereden kimsenin girmediğini gözlemledim; insanların odalara nasıl girdikleri üzerinde yaptığım eski gözlemler, odaya başka yoldan da kimsenin girmediğini savlama hakkını veriyor. Ayrıca, özdeksel şeylerin ne yoldan yok edildikleri üzerindeki eski deneylerim de, şu anda odada olsaydım öyle bir yok olma süreci algılamayacağıma olan inancımı destekliyor. Böylece, hem odamdaki belli özdeksel şeyleri kimsenin algılamadığına, hem de eğer odada birisi bulunsaydı onları algılayacağına eşzamanlı olarak inanmam için yeterli sebeplerin bulunduğunu göstermekle, bir özdeksel şeyin algılanmadan var olabileceğine inanmak için yeterli tümevarımsal dayanaklar bulunabileceğini göstermiş oldum.

6. Krş. W. Stace, "The Refutation of Realism", *Mind*, 1934.

Hiçbir zaman algılanmamış olan nesnelerin var olduğuna inanmak için de yeterli tümevarımsal dayanaklar bulunabileceğinden söz etmiştik. Bu da bir örnekten yararlanarak kolayca gösterilebilir. Üzerlerine çıkılabilen belli bir dağ dizisinden her birinde belli yükseklikte çiçeklerin açtığının gözlemlendiğini düşünelim; bunların arasında, her yönden ötekilere benzeyen fakat üzerine çıkılmamış olan bir dağ bulunsun; böyle bir durumda, eğer o dağa da birisi çıksaydı, onun orada da çiçeklerin açtığını algılayacağını benzeşim yoluyla çıkarabiliriz. Bu da, hiç kimsenin gerçekte algılamamış olmasına karşın orada da çiçeklerin açmış olma olasılığını söyleyebilecek durumda olmamız demektir.

Bircilik ve Çokçuluk

Gerçekçi - idealist çatışmasını değişik yönleriyle ele aldıktan sonra, son olarak, bircilerle çokçular arasındaki tartışmayı inceleyeceğiz. Gerçekte, her bircinin ileri sürmesi ve bir çokçunun da karşı çıkması, öznitelikleri gereği olan "Gerçek Birdir," savlamasının, onun doğruluğuyla ilgili hiçbir deneysel durum bulunmadığına göre anlamsız olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat bu metafizik savlama, incelenmesinde yarar bulunan birtakım mantıksal yanılgıların sonucu olabilir. Şimdi o incelemeyi yapacağız.

Bircilerin çoğunun izledikleri düşünce çizgisi şudur: Dünyadaki her şey, başka her şeye, şu ya da bu yoldan bağıntılıdır; başkalığı da bir bağıntı saydıklarına göre bu önerme onlar için bir totolojidir. Ayrıca her bağıntının da, terimlerine göre, içsel olduğunu öne sürerler. "Bir şeyin ne ise o olması kendi özellikleri yüzündendir," derler. Yani nesnenin bütün özellikleri, bağıntısal özellikler de içinde olmak üzere, özsel doğasının oluşturucularıdır. "Öyleyse," derler, "özelliklerinden birini yitirdiğinde, nesne, aynı nesne olmaktan çıkar." Bu öncüllerden de, bir şey üzerine olgu bildirmenin onun üzerine her şeyi bildirmek olduğu ve bunun da, her şey üzerine her olguyu bildirmeyi içerdiği sonucu çıkarılır. Bu, her doğru önermenin bir başkasından çıkarılabileceği demektir ki, bundan da, doğru önermeler anlatan herhangi iki tümcenin eşdeğer olduğu çıkar. Bu da, "doğruluk" ile "gerçeklik"i birbiri yerine kullanmaya düşkün olan bircileri, "Gerçek Birdir," metafizik savlamasını yapmaya götürür.

Buna, insanların doğru olduğuna inandıkları önermeleri anlatmak üzere edimsel olarak kullandıkları tümcelerin birbiriyle eşdeğer olma-

dığını bircilerin de kabul ettiğini eklemek gerek. Fakat onlar bu olgunun, her doğru önermenin başka her doğru önermeden çıkarılabileceği sonucuna şüphe düşürdüğünü değil de, herhangi bir kimsenin doğruluğuna inandığı bir önermenin gerçekte doğru olmadığını gösterdiğini düşünürler. Gerçekten, insansal varlıkların, tümüyle doğru önermeler anlatmalarına olanak bulunmamakla birlikte, değişik doğrulukta önermeler anlatmaları olanağı olduğunu, onların da öyle yaptıklarını söylerler. Fakat onların bununla tam olarak ne demek istediklerini ve bunu kendi öncülleriyle nasıl bağdaştırdıklarını ben anlayabilmiş değilim.

Açıktır ki, bircinin düşünceleri içinde, onu böylesine aykırı sonuçlara götüren belirleyici adım, bir şeyin, bağıntısal özellikleri de içinde olmak üzere bütün özelliklerinin, onun doğasının oluşturucuları olduğunu kabul etmeleridir. Bu kabulün yanlışlığının ortaya çıkması için, onun açıkça ve çokanlamlılıktan kaçınılarak anlatılması yeterlidir. Bu düşünce, bizim anlattığımız, yani genellikle anlatılan biçimiyle gerçekten çokanlamlılıktan sıyrılmış değildir. Çünkü bir şeyin doğasından söz etmek, ancak, "Sıçan tutmak kedinin doğasında vardır," tümcesindeki gibi, doğruca onun ozniteliği olan davranışı belirtmek olabilir. Fakat bunun, "Deneyden bağımsız olmak bir önsel önermenin doğasında vardır," tümcesinde olduğu gibi, bu şeyin tanımını belirtmenin bir yolu da olabileceğini daha önce görmüştük. Öyle ki, "Bir şeyin bütün özellikleri onun doğasının oluşturucularıdır," sözleri, hem, bir şeyin tüm özelliklerinin onun davranışlarıyla ilgili olduğu önermesinin, hem de bir şeyin bütün özelliklerinin onun tanımlayıcı özellikleri olduğu önermesinin anlatımında anlamlı olarak kullanılabilir. Bircilerin yazılarından bu önermelerden hangisini öne sürdüklerini çıkarmak kolay değil. Gerçekten, kimi kez bunlar arasında açık bir ayrım görmeyip ikisini birden ileri sürmüş gibi görünüyorlar. Fakat bizim incelemekte olduğumuz düşüncede, bilincinde olarak ya da olmayarak, ikincisini kullanmakta olmaları gerektiği açıktır. Çünkü bir şeyin davranışını önceden söyleyebilmek için onun bütün özelliklerinin hesaba katılması gerektiği, yanlış olmakla birlikte, doğru bile olsaydı, bundan, o nesne üzerine her olgunun başka her olgudan çıkarılabileceği sonucu çıkmazdı. Buna karşı bu sonuç, bir şeyin bütün özelliklerinin, tanımı gereği olarak, ona ilişkin olduğu önermesinden çıkar. Çünkü bu durumda nesnenin varoluşunu bildirmek, onun üzerine her olguyu örtük olarak bildirmek demektir. Fakat biz biliyoruz ki bir şeye, tanımı gereği olarak ona ilişkin olan bir özellik yüklemek, bir analitik önerme, yani bir

totoloji anlatmaktır. Böylece, bir şeyin bütün özelliklerinin onun doğasının oluşturucusu olduğu kabulü, bu kullanımda, herhangi bir şey üzerine bir sentetik önerme anlatmanın ilke gereği olanaksız olduğu gibi saçma bir sonuca götürür. Bunu, o kabulün yanlışlığını göstermek için yeterli görüyorum.

Bu yanlış kabulü yüzeysel olarak anlamlı kılan şey, "Eğer bu nesnede şimdiki özellikleri bulunmasaydı o, bu nesne olmazdı," türünden tümcelerin çokanlamlılığıdır. Bunu savlamak, yalnızca, eğer bir şeyde bir özellik varsa o şeyin o özellikten yoksun olamayacağını, yani, örneğin gazetem önümdeki masanın üstündeyse onun, masanın üstünde olmama durumunun bulunmadığını savlamak olabilir. Bu, geçerliğini kimsenin tartışmayacağı bir analitik önermedir. Fakat bunu kabul etmek, bir şeyin bütün özelliklerinin tanımlayıcı özellikler olduğunu kabul etmek değildir. "Gazetem önümdeki masanın üzerinde bulunmasaydı, o şimdi ne ise o olmazdı," demek, eğer, "Gazetemin masanın üzerinde bulunması, onun haberler içermesinin zorunlu olduğu anlamda da zorunludur," demekle eşdeğerse, bu yanlıştır. Çünkü, gazetemin haberler içerdiği önermesi analitik, onun önümdeki masanın üzerinde bulunduğu önermesi sentetiktir. Gazetemin haberler içermediğini savlamak iç-çelişkilidir, fakat gazetemin önümdeki masa üzerinde bulunmadığını söylemek, yanlış bile olmuş olsa, iç-çelişkili değildir. Oysa p'nin, A'nın tanımlayıcı ya da içsel özelliği olduğu, ancak "A'nın p özelliği yoktur," önermesinin iç-çelişkili olması durumunda söylenebilir.

Bu soruyu tartışırken, onun genellikle sunulduğu olgusal terim düzenini kullandık; fakat bu, onun özniteliğinin dilsel olduğunu kabul etmemizi engellemedi. Çünkü bir p özelliğinin A nesnesinin tanımlayıcı özelliği olduğunu söylemenin, özne olarak "A" simgesinden, yüklem olarak da "p" simgesinden oluşan tümcenin analitik bir önerme anlattığını söylemekle eşdeğer olduğunu görmüştük.[7] Bu örnekte olgusal terim düzeni kullanmaktan özellikle kaçınılması gerektiği de eklenmelidir, çünkü bir betimleyici cümlecikle birleştiğinde bir analitik önerme anlatan bir yüklem, yine de aynı nesneyi gösteren bir başka betimleyici cümlecikle birleştiğinde bir sentetik önerme anlatabilir. Böylece, Hamlet'i yazmış olmak Hamlet yazarı için bir içsel özelliktir, fakat

7. Bundan sonraki bölüm, paragraf sonuna dek, Mind Association ile Aristotelean Society'nin 1935'teki birleşik toplantısında sunulmuş olan "Internal Relations" adlı yazıya da alınmıştır.

Macbeth yazarı ya da Shakespeare için böyle değildir. Çünkü Hamlet yazarının Hamlet'i yazmadığını söylemek iç-çelişkilidir, fakat Macbeth yazarının ya da Shakespeare'in Hamlet'i yazmadığını söylemek, yanlış olmakla birlikte, iç-çelişkili değildir. Eğer geçerli olgusal terim düzenini kullanıp da, Hamlet yazarı için Hamlet'i yazmış olmak mantıksal olarak zorunluydu, fakat Macbeth yazarı ya da Shakespeare için böyle değildi; ya da, Shakespeare ile Macbeth yazarı Hamlet'i yazmadan da anlamlı olarak var olabilirlerdi, fakat Hamlet yazarı olamazdı; ya da, Shakespeare ile Macbeth yazarı Hamlet'i yazmadan da kendileri olarak kalırlardı, fakat Hamlet kalamazdı, deseydik, her savlamada kendimizle çelişkiye düşmüş görünebilirdik; çünkü biz, Hamlet yazarının Shakespeare ile ya da Macbeth yazarıyla aynı kimse olduğunu kabul ediyoruz. Fakat bir kez bunların, "Hamlet yazarı Hamlet'i yazmıştı," analitik bir önermedir, buna karşı "Shakespeare Hamlet'i yazmıştı," ve "Macbeth yazarı Hamlet'i yazmıştı," sentetik önermelerdir demenin değişik yolları olduğu kabul edildiğinde iç-çelişki görüntüsü tümüyle yok olur.

Metafizik bircilik öğretisini ortaya çıkaran mantıksal yanlışların incelenmesini burada bitiriyoruz. Fakat yine de, her ikisinin de öznitelikleri gereği olarak, bir bircinin savlaması bir çokçunun da yadsıması gereken şeyin, yalnızca her olguyu başka her olgunun mantıksal olarak içerdiği değil, aynı zamanda, her olayın başka her olayla nedensel olarak bağlılığı olduğunu belirtmemiz gerek. Gerçekte, nedenselliğin kendisi de bir mantıksal bağıntı olduğuna göre, ikinci önermenin birincisinden türetilebileceğini söyleyenler vardır. Fakat bu yanlış olurdu. Çünkü eğer nedensellik bir mantıksal bağıntı olsaydı, bir nedensel bağıntı savlayan her doğru önermenin çelişiği iç-çelişkili olurdu. Fakat nedenselliğin bir mantıksal bağıntı olduğunu kabul edenler bile, genel ya da tikel nedensel bağlantıların varoluşunu savlayan önermelerin sentetik olduğunu kabul ederler. Hume'un tümce kalıbı içinde bunlar olgularla ilgili önermelerdir. Hume'un da açıkladığı gibi, bu tür önermelerin geçerliğinin önsel olarak saptanamayacağını daha önce göstermiştik. Hume, "Doğanın gidişinin değişebilmesinde ve deneyimizden geçenlere benzer görünen bir nesnenin değişik ya da karşıt etkiler taşımasında bir çelişki yoktur. Gökten düşen ve bütün öteki nitelikleriyle kara benzeyen bir nesnenin tuz tadında olmasını ya da ateş duygusu vermesini açık ve seçik biçimde kavrayamaz mıyım? Bütün ağaçların Aralık ve Ocak'ta çiçek açıp Mayıs ve Haziran'da bozulacaklarını bil-

dirmekten daha kolay anlaşılır bir önerme var mıdır? Böylece, anlaşılabilir ve seçik olarak kavranabilen herhangi bir şey çelişki gerektirmez ve bir mantıksal gerekçe ya da önsel soyut uslamlamayla onun yanlışlığı kanıtlanamaz,[8]" der. Burada Hume, bizim, sentetik önermelerin geçerliğinin ancak deneyle belirlenebileceği savımızı destekliyor. İç-çelişkiye düşmeden yadsınamayan önermeler analitiktir. Nedensel bağlantı savlayan önermeler de sentetik önermeler öbeğine girer.

Bundan, her olayın başka her olayla nedensel bağlantılı olduğu biçimindeki birci öğretinin, incelemiş olduğumuz, her olgu başka her olguyu mantıksal olarak içerir biçimindeki öteki birci öğretiden mantıksal olarak bağımsız olduğu sonucuna varabiliriz. Gerçekten, her olayın başka her olayla nedensel olarak bağlı olduğu öğretisini kabul ya da reddetmek için önsel dayanağımız yok, fakat bu, doğa biliminin olabilirliğini yadsıdığı sürece onu reddetmek için yeterli deneysel dayanağımız var. Çünkü belli bir öndeyide bulunabilmek için ancak bir sınırlı veriler takımını göz önünde tutabileceğimiz açıktır; hesaba katmadıklarımızı, ilgisiz oldukları için düşünmemize gerek bulunmadığını kabul ederiz. Örneğin, yarın yağmur yağıp yağmayacağını belirlemek için Manchuko İmparatoru'nun şu andaki zihinsel durumunu hesaba katmama gerek bulunmadığını kabul ederim. Bu tür kabuller yapmaya yetkimiz olmasaydı, öndeyilerimizin hiçbir zaman başarılı olması olasılığı bulunmazdı; çünkü her zaman, ilgili verilerin en büyük bölümünü bilmez durumda bulunurduk. Öndeyilerimizin çokluk başarılı olması bize, ilgisizlik yargılarımızdan en az bir bölümünün doğruluğuna inanmak ve böylece onların yerindeliğini yadsıyan birci öğretiyi reddetmek hakkını verir.

Bizim için, genel olarak bircilikle birlikte giden yanlışları sergilemek önemlidir, çünkü bir anlamda, biz de bilimin birliğini öne sürmek isteriz. Çünkü bize göre, değişik "özel bilimler"i, değişik "gerçeklik yönleri"nin betimleyicisi olarak anlamak yanlıştır. Bütün deneysel varsayımların, son aşamada, duyu-içeriklerimize yöneltim yaptığını göstermiştik. Bunlar hepsi birden "gelecekteki deney sonuçlarını önceden bilme kuralları" olarak iş görürler; bir öndeyide bulunmak için yalnızca bir bilimin varsayımlarından yararlanışımız da pek seyrek olur. Bu birliğin şimdiden kabul edilmesine başlıca engel, yürürlükteki bilimsel terim düzenlerinin gereksiz çokluğudur. [9]

8. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, 4. Altbölüm.

Biz, kendi payımıza, bilimin birliğinden çok, felsefeyle bilimin birliğini vurgulamakla ilgiliyiz. Felsefeyle deneysel bilimlerin bağıntısı konusunda, felsefenin hiçbir zaman bilimlerle yarışa girmediğini belirttik. Felsefe, bilimin kurgusal savlamalarıyla çatışan hiçbir kurgusal savlama ortaya atamaz, bilimsel araştırmanın kapsamı dışında kalan alanlara da girmeyi düşünmez. Bunu yalnız metafizikçiler yapar ve sonuç olarak birtakım saçmalıklara varırlar. Ayrıca, yalnızca felsefe yaparak tutarlı bir bilimsel önermeler dizgesinin geçerliğini belirlemek olanağı bulunmadığını da gösterdik. Çünkü böyle bir dizgenin geçerli olup olmadığı sorusu her zaman bir deneysel olgu sorusudur; oysa arı dilsel önermeler olan felsefi önermelerin bunlarla ilgisi olamaz. Böylece filozof, filozof olarak, bir bilimsel kuramın değerini saptayacak bir durumda değildir; onun işlevi yalnızca, bir kuramın içinde geçen simgeleri tanımlayarak o kuramı aydınlığa kavuşturmaktır.

Bilimsel kuramların açıklığa kavuşturulmasının yalnızca bilimi halka yaymak bakımından yararlı olabileceği, bilim adamının kendisine bir yarar sağlamayacağı da düşünülebilir. Deneyci fizikçi için, kendi kullandığı kavramların açık ve kesin çözümlemelerini edinmiş olmanın ne denli zorunlu olduğunu kavrayabilmek için Einstein'ın eşzamanlık tanımının çağdaş fizikteki önemi üzerinde düşünmek yeter. Daha az gelişmiş bilimlerdeyse bu tür çözümleme gereksinimi daha büyüktür. Örneğin günümüzün ruhbilimcilerinin kendilerini metafizikten kurtarmayı başaramamış ve araştırmalarında eşgüdüm sağlayamamış olmalarının başlıca nedeni, kesinlikle tanımlanmamış olan "anlak" (*intelligence*), "duyu sezgisi" (*empathy*) ya da "bilinçaltı özbenlik" (*subconscious self*) gibi simgeler kullanmalarıdır. Özellikle ruhsal çözümlemecilerin kuramları, simgelerinin felsefi bir açıklamasının ortadan kaldırabileceği metafizik öğelerle doludur. Ruhsal çözümlemecilerin önermelerindeki gerçek deneysel içeriğin ve, bu önermelerin davranışçıların ya da Gestalt ruhbilimcilerinin önermeleriyle şimdiye dek çözümlenmemiş terim düzeni ayrımları yüzünden karanlıkta kalan

9. Buna son vermek için Leibniz'in bir Characteristica Universalis umudunun gerçekleşmesi gerek. Bkz. Otto Neurath, "Einheitwissenschaft und Psychologie", *Einheitwissenschaft*, I. Bölüm ve "Einheit der Wissenschaft als Aufgabe", *Erkenntnis*, V. Kısım, I. Bölüm. Ayrıca Rudolf Carnap, "Die Psychanalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *Erkenntnis*, cilt II, 1932 ve İngilizce'ye çevirisi "The Unity of Science" ve "Die Aufgabe der Wissenschaftslogik", *Einheitswissenschaft*, III. Bölüm.

bağıntılarının açıklığa kavuşturulması, filozofun işi olabilir. Böyle bir aydınlığa çıkarmanın, bir bütün olarak bilimin ilerlemesinde, temel nitelikte olmasa bile, yardımcı olacağı tartışma götürmez.

Fakat eğer felsefesiz bilimin kör olduğu söylenebilirse, bilimsiz felsefenin de gerçekten boş kalacağı doğrudur. Çünkü günlük dilin çözümlenmesi, belli bir ölçüde metafiziği önlemenin ya da açıklamanın bir aracı olmakla birlikte, bunun ortaya koyduğu sorunlar, uzun süre çözülmemiş olarak kalma olasılığı bulunan zorlukta ya da karmaşıklıkta değildir. Gerçekten bu kitapta onlardan, bilim diliyle temelden bağıntısı bulunmayan sorunların belki de en gücü olan, bu yüzden de çağdaş felsefenin tarihinde böylesine geniş bir yer tutan algılama sorunu da içinde olmak üzere, çoğunu ele aldık. Günlük dilimizin yeterince çözümlenmiş olduğunu düşünen filozofun karşısındaki sorun, çağdaş bilimin kavramlarının aydınlatılması işidir. Fakat onun bunu başarabilmesi için, bilimden anlaması önemlidir. Eğer hiçbir bilimin önermelerini anlayabilecek durumda değilse, bilgimizin artmasında filozofun göreceği işlevi yerine getiremez. Çünkü büyük bölümü aydınlatılmak zorunda olan simgeleri tanımlaması olanaksızdır.

Gerçekte bilimle felsefe arasında, bizim yaptığımız gibi, kesin bir ayrım yapmak yanıltıcıdır. Yapmamız gereken şey, bilimin kurgusal ve mantıksal yönlerini birbirinden ayırt etmek ve felsefenin, bilimin mantığı yönünde gelişmesi gerektiğini savlamaktır. Yani biz, varsayımlar düzenleme etkinliğiyle bu varsayımların mantıksal bağıntılarını açıklama ve onlarda geçen simgeleri tanımlama etkinliğini birbirinden ayırıyoruz. Bu son etkinliğe girişen kimseye filozof ya da bilim adamı dememiz önemli değildir. Kabul etmek zorunda olduğumuz şey, bir filozofun, eğer insan bilgisinin gelişmesine önemli bir katkıda bulunmak istiyorsa, bu anlamda bir bilim adamı olması gerektiğidir.

GİRİŞ

Dil, Doğruluk ve Mantık'ın ilk yayımlanışından beri geçen on yıl içinde, kitabın ele aldığı soruların, her yönden, burada göründüğü kadar yalın olmadığı sonucuna vardım; fakat yine de ortaya atılan görüşün temelde doğru olduğuna inanıyorum. Her bakımdan genç bir adamın yapıtı olarak kitap, birçok filozofun, hiç olmazsa yayımladıkları kitaplarında uygun buldukları sınırı aşan bir tutkuyla yazılmıştı; bu durumun kitaba belki de başka türlü elde edilemeyecek bir ilgi sağlamış olmasına karşın, şimdiki düşünceme göre, eğer içindeki düşüncelerden birçoğu böylesine keskin bir biçim içinde sunulmuş olmasalardı, daha inandırıcı olabilirlerdi. Ancak, kitabı büyük ölçüde yeniden yazmadan yalnızca tonunu değiştirmek benim için çok zor olurdu; öte yandan, tümüyle kendi değerine bağlı olmayan nedenlerle de olsa, kitabın bir ders kitabı durumunu kazanmış olması, onun olduğu gibi yeniden basılmasını yeterince haklı gösterebilir sanıyorum. Bununla birlikte, bana daha iyi açıklanması gerekiyormuş gibi görünen noktalar da var; bu yüzden de bu yeni Giriş'in geri kalan bölümünü onların kısaca yorumlanmasına ayıracağım.

Doğrulama İlkesi

Doğrulama ilkesinin, bir tümcenin gerçekten anlamlı olup olmadığını belirlemeye yarayan bir ölçüt sağladığı kabul edilmiştir. Bunun yalın bir düzenleme yolu, "Bir tümce eğer ve ancak, anlattığı önerme ya analitik ya da deneysel olarak doğrulanabilir durumdaysa onun gerçek anlamı vardır," demek olabilirdi. Ancak buna da, "Gerçek anlamı olmayan bir tümce bir önermeyi dile getiremez," diye karşı çıkılabilirdi.[1] Çünkü bir önermenin ya doğru ya da yanlış olduğu genellikle kabul

1. Bkz. M. Lazerowitz, "The Principle of Verifiability", *Mind*, 1937, ss. 372-8.

edilir; bir tümcenin ya doğru ya da yanlış olan bir şeyi anlattığını söylemek de, onun gerçekten anlamlı olduğunu söylemeyi gerektirir. Buna göre, doğrulama ilkesi o yoldan düzenlenmiş olsa, buna karşı, yalnızca hiçbir önermeyi anlatmayan tümcelerin durumunu kapsamadığı için bunun bir anlam ölçütü olarak eksik olduğu söylenmekle kalınmaz, ayrıca, yanıtlamak üzere tasarlandığı sorunun ilke uygulanmadan önce yanıtlanmış olması gerektiği olgusuna dayanılarak, onun boş olduğu da öne sürülebilirdi. Görüleceği gibi, ben o ilkeyi bu kitaba alırken, "saymaca önermelerden" ve bir tümcenin "anlatımına yönelmiş olduğu" önermelerden söz ederek bu zorluktan kurtulmak istiyorum; fakat bu önlem doyurucu değildir. Çünkü bir kez, "saymaca" ve "yönelmiş" gibi sözcükler, benim hiç başvurmak istemediğim ruhbilimsel bakış açıları getirmiş gibi oluyor; sonra da, "saymaca önerme"nin hem analitik olmayıp hem de deneysel olarak kanıtlanamaz olduğu durumda, bu söz etme biçimine göre, söz konusu olan tümcenin anlattığı haklı olarak söylenebilecek bir şey olmazmış gibi görünüyor. Fakat eğer bir tümce hiçbir şey anlatmıyorsa, o tümcenin anlattığı şeyin deneysel olarak doğrulanamaz olduğunu söylemekte de bir çelişme varmış gibi görünür; çünkü tümcenin bu nedenle anlamsız olduğuna karar verilmiş bile olsa, "onun ne anlattığı"ndan söz etmek, yine de bir şey anlatılmış olmasını gerektirirmiş gibi görünür.

Ancak, bu bir terimsel güçlükten başka bir şey değildir, çözümünün de değişik yolları vardır. Bu çözümlerden biri, doğrulanabilirlik ölçütünü doğrudan tümcelere uygulanabilir kılmak ve böylece önermelere başvurmaktan büsbütün kurtulmak olabilir. Gerçekte bu, alışılan uygulamaya ters düşer; çünkü normal olarak, önerme karşıtı olarak alındığında, bir tümcenin doğrulanabilir olduğu söylenemez; fakat alışılmış uygulamadan böyle bir sapmanın kılgısal yararlarının bulunduğunun gösterilebilmesi durumunda, haklı olduğu da ileri sürülebilirdi. Bununla birlikte, gerçekte kılgısal yarar öbür yandaymış gibi görünür. Çünkü önerme sözcüğünü kullanmanın, ilke olarak, onu kullanmadan söyleyemeyeceğimiz herhangi bir şeyi söylememizi sağlamadığı doğru olmakla birlikte, bu sözcük önemli bir işlev görür; çünkü o yalnızca belli bir s tümcesi için değil, s'nin mantıksal olarak eşdeğer olduğu herhangi bir tümce için de geçerli olanı anlatmayı olanaklı kılar. Böylece, örneğin q önermesinin p önermesini gerektirdiğini söylemişsem, gerçekten p'yi anlatan İngilizce s tümcesinin q'yu anlatan İngilizce r tümcesinden, geçerli olarak, türetilebileceğini de örtük olarak savlamış

oluyorum, fakat benim savımın tümü bu değildir. Çünkü eğer savımda haklıysam, bundan, İngilizce ya da başka dilden olsun, s ile eşdeğer olan her tümcenin, söz konusu dilde r ile eşdeğer olan her tümceden geçerli olarak türetilebileceği de çıkar; önerme sözcüğünü kullanışımın belirttiği şey de budur. Doğal olarak, "tümce" sözcüğünü, şimdi "önerme" sözcüğünü kullandığımız anlamda kullanmaya karar verebilirdik, fakat bu, özellikle "tümce" sözcüğünün şimdiki çokanlamlılığıyla aydınlığa götüren bir yol olmazdı. Böylece, bir yinelenme durumunda, hem iki değişik tümce bulunduğu, hem de aynı tümcenin ikinci kez düzenlendiği söylenebilir. Ben şimdiye dek sözcüğü ikinci anlamında kullandım, fakat öteki kullanım da aynı derecede yasaldır. Her iki anlatımda da, İngilizce anlatılmış bir tümcenin Fransızca eşdeğerinin ayrı bir tümce sayılması gerekir, fakat bu, "önerme" yerine "tümce"yi kullanmış olsaydık "tümce" sözcüğüne vermemiz gereken yeni kullanım için geçerli olmazdı. Çünkü o durumda İngilizce anlatımla onun Fransızca eşdeğerinin aynı tümcenin değişik düzenlemeleri olduğunu söylememiz gerekirdi. Gerçekte "önerme" sözcüğünün kullanımına bağlı olduğu düşünülen güçlüklerden herhangi birinden böyle kurtulsaydık "tümce" sözcüğünün çokanlamlılığını bu yoldan artırmakta haklı olabilirdik; fakat bunun, bir sözsel sim (*token*) yerine başka birini koymakla başarılabileceğini sanmıyorum. Buna göre "tümce" sözcüğünün böyle teknik bir kullanımının, kendi başına haklı olmasına karşın, bize hiçbir dengeleyici yarar sağlamadan, bulanıklığı artırmaya neden olacakmış gibi geldiği sonucuna varıyorum.

Kaynaktaki güçlüğü karşılamanın başka bir yolu da "önerme" sözcüğünün kullanım alanını genişletmek olabilirdi; öyle ki, tümce denilmesi uygun olan her şeyin, bu tümce gerçekten anlamlı olsun ya da olmasın, bir önermeyi anlattığı söylenebilsin. Bu yolun yalın olma üstünlüğü olurdu, fakat buna da iki yoldan karşı çıkılabilir. Birincisi, bu, yürürlükteki felsefi kullanımdan ayrılmayı gerektirir; ikincisi de bizi, her önermenin doğru ya da yanlış sayılması gerektiği kuralını bırakmaya zorlar. Çünkü bu yeni kullanımı kabul ettiğimizde, yine de, doğru ya da yanlış olan her şeyin bir önerme olduğunu söyleyebilecek durumda olmamıza karşın, artık bunun tersi geçerli olmaz; çünkü bir önerme, gerçek anlamı olmayan bir tümceyle anlatılmışsa, ne doğru ne de yanlış olabilir. Ben kendi payıma bu karşı çıkmaların çok önemli olduğunu sanmıyorum, fakat yine de bunlar, terimsel sorunumuzu başka yoldan çözmeyi yeğlememiz için belki de yeterince önemlidir.

Benim yeğlediğim çözüm yeni bir teknik terim kullanmaktır ve bu amaçla, alışılmış olan "bildirim" sözcüğünü, belki de azıcık alışılmışın dışında bir anlamla kullanacağım. Böylece, dilbilgisi bakımından anlamlı herhangi bir sözcükler biçiminin bir tümce oluşturur diye kabulünü ve her belirtici tümcenin, gerçekten anlamlı olsun ya da olmasın, bir bildirim anlatır olarak görülmesini öneriyorum. Ayrıca, birbirine çevrilebilen herhangi iki tümcenin aynı bildirimi anlattığı söylenecektir. Öte yandan, "önerme" sözcüğü yalnızca gerçekten anlamlı tümcelerle anlatılan şeyler için kullanılacaktır. Böylece bu kullanıma göre önermeler öbeği, bildirimler öbeğinin bir altöbeği olur; doğrulama ilkesinin kullanımını betimlemenin yollarından biri, onun, bir belirtici tümcenin ne zaman bir tümce anlattığını belirlemenin, ya da başka deyimle, önermeler öbeğine ilişkin bildirimleri böyle olmayanlardan ayırt etmenin aracını sağladığını söylemek olabilir. Bu, tümcelerin bildirimler anlattığı kararının, bir sözsel uylaşım kabul etmekten başka bir şeyi gerektirmediği gözden kaçmamalıdır; bunun kanıtı da, onun yanıtlamış olduğu "Tümceler ne anlatır?" sorusunun olgusal bir soru olmadığıdır. Belli bir tümce için, onun anlattığı şeyin ne olduğunu sormak, gerçekte olgusal bir soru sormak olur ve bunu kanıtlamanın bir yolu da birincinin çevirisi olan başka bir tümce yapmak olabilir. Fakat "Tümceler ne anlatır?" genel sorusu olgusal olarak yorumlanırsa, söylenebilecek olanın tümü, bütün tümcelerin eşdeğer olduğu bir durum bulunmadığına göre, hepsinin birden anlattığı tek bir şeyin bulunmadığıdır. Aynı zamanda, tümcelerin kendilerinin ayrıca belirlenmemiş oldukları durumlarda "tümcelerin anlattığı şeyler"den belirsiz olarak söz edebilmek için bir araç bulundurmak da yararlı olur; işte teknik bir terim olarak "bildirim" sözcüğünün içeri sokulmasıyla bu amaç karşılanmıştır. Buna göre, tümcelerin bildirimler anlattığını söylediğimizde, bu teknik terimin nasıl anlaşılması gerektiğini belirtiyoruz, fakat böylelikle, yanıtladığımız soru deneysel bir soru olsaydı iletebileceğimiz olgusal bilişi anlamında hiçbir olgusal bilişi iletmiş olmuyoruz. Bu, gerçekte, önem vermeye değmeyecekmiş kadar apaçıkmış gibi görünebilir; fakat "Tümceler neyi anlatır?" sorusu, "Tümceler ne anlama gelir?" sorusuyla sıkı biçimde benzeşir ve başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi[2] "Tümceler ne anlama gelir?" sorusu filozoflar için bir karışıklık kaynağı olmuştur, çünkü onlar, yanlış olarak, bunun olgusal

2. *The Foundations of Empirical Knowledge*, s. 92-104.

bir soru olduğunu düşünmüşlerdir. Belirtici tümcelerin bildirimleri anlattığını söylemenin yasal oluşu gibi, onların önermeler anlamına geldiklerini söylemek de yasaldır. Fakat bu tür yanıtlar verirken yaptığımız şey, geleneksel tanıma sırt çevirmektir ve bu geleneksel tanımların deneysel olgu bildirimleriyle karıştırılmaması önemlidir.

Şimdi yine doğrulama ilkesine dönerek, kısalığı sağlamak için, onu bildirimleri anlatan tümcelere değil de, doğrudan doğruya bildirimlere uygulayabiliriz ve bu durumda onu, "Bir bildirim eğer ve ancak ya analitikse ya da deneysel olarak doğrulanabilirse gerçekten anlamlı olarak kabul edilir," diyerek yeniden düzenleyebiliriz. Fakat bu bağlamda "doğrulanabilir" teriminden ne anlamak gerekir? Gerçekte ben bu kitabın birinci bölümünde bu soruyu yanıtlamaya girişiyorum; fakat yanıtımın çok doyurucu olmadığını kabul etmem gerekiyor.

Görüleceği gibi önce, "doğrulanabilir" teriminin bir "güçlü" bir de "zayıf" anlamları arasında bir ayırma yapıyorum ve bu ayırmayı "Bir önerme, eğer ve ancak, doğruluğu deneyle kesin biçimde saptanabilirse, onun, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir", fakat "Eğer deney onu olabilir kılıyorsa zayıf anlamda doğrulanabilir demektir," diyerek açıklıyorum. Ondan sonra da, benim doğrulama ilkemin ancak terimin zayıf anlamındaki doğrulamayı gerektirdiğine karar vermek için kanıtlar veriyorum. Bununla birlikte benim gözden kaçırmış göründüğüm şey benim sunduğum biçimiyle bunların iki gerçek seçenek olmadıklarıdır.[3] Çünkü daha sonra, bütün deneysel önermelerin sürekli olarak yeni deneylerle sınanması gereken varsayımlar olduğunu öne sürüyorum; oysa bundan yalnızca, bu türden herhangi bir önermenin doğruluğunun hiçbir zaman saptanmamış olduğu değil, bunun olanaksız olduğu sonucu da çıkar; çünkü onu destekleyen kanıt ne denli güçlü olursa olsun, hiçbir zaman, yeni bir deneyin onu çürütemeyeceği bir nokta bulunamaz. Bunun anlamı da, benim "doğrulanabilir" terimine verdiğim "güçlü" anlamının, olabilir bir uygulamasının bulunmadığıdır ve bu durumda benim, "doğrulanabilir"in öteki anlamını "zayıf" diye nitelemem gereksiz oluyor; çünkü benim kendimin gösterdiğime göre bu anlam, herhangi bir önermenin kavranabilir biçimde doğrulanabileceği tek anlamdır.

Bu sonucu şimdi çıkarmayışım, kesinlikle doğrulanabilir oldukları söylenebilecek bir deneysel önermeler öbeğinin var olduğunu düşün-

3. Bkz. M. Lazerowitz, "Strong and Weak Verification", *Mind*, 1939, s. 202-13.

meye başlamış olmamdandır. Başka bir yerde[4] "temel önermeler" dediğim bu önermelerin ayırt edici niteliği, bunların yalnızca tek bir deneyin içeriğinden söz etmekte oluşlarıdır; onları kesinlikle doğruladığı söylenebilecek şey de, sözünü ettikleri tek şey olan o deneyin ortaya çıkmasıdır. Ayrıca, bu türden önermelerin "düzeltilemez" olduğunu söyleyenlere de şimdi katılmam gerekiyor, çünkü onların düzeltilemez oluşlarını, bir sözsel anlam dışında onlar üzerinde yanılmanın olanaksız olduğu anlamında kabul ediyorum. Gerçekten, bir sözsel anlamda, kendi deneyini yanlış betimleme olanağı her zaman vardır; fakat denenmiş olan şeyi başka hiçbir şeye bağlamadan kaydetmenin dışında bir amaç güdülmezse, olgusal olarak yanılma olanağı yoktur; bunun da nedeni, yeni bir olgunun çürütebileceği hiçbir şeyin savlanmamış olmasıdır. Kısacası bu bir "girişme yok, yitirme yok" durumudur. Fakat bu aynı zamanda "girişme yok, kazanma yok" durumudur, çünkü kişinin bir deneyi yalnızca kaydetmesi birisine, gerçekte kendisine de, hiçbir bilgi vermez; çünkü bir temel önermenin doğruluğunun bilinmesiyle, o önermeyle ilgili deneyin ortaya çıkışının sağladığı dışında bilgi elde edilemez. Doğal olarak, bir temel önermenin anlatımında kullanılan sözcüklerin biçimi, gerek kişinin kendine gerekse başkasına bir şey bildiriyor gibi anlaşılabilir, fakat böyle anlaşıldığında o artık bir temel önerme anlatmıyor demektir. İşte bu nedenle ben, bu kitabın beşinci bölümünde, terimin şimdi kullandığım anlamıyla, temel önermeler diye bir şeyler bulunmadığını öne sürdüm, çünkü uslamlamamın özü, hiçbir sentetik önermenin tümüyle gözgöre olamayacağıydı. Bu noktadaki uslamlamamın kendisi yanlış değildi, fakat onun yönelimini yanlış anladığımı sanıyorum. Çünkü gerçekte yaptığım şeyin, "önerme" teriminin "dolaysız bir deneyi doğrudan kaydeden" bildirimlere uygulanmasına karşı çıkacak bir neden önermek olduğunu algılamamış görünüyorum; bu da büyük bir önemi olmayan terimsel bir konudur.

Temel bildirimlerin deneysel önermeler öbeği içine alınmasına ve böylece birtakım deneysel önermelerin kesin olarak doğrulanabilirliğinin kabul edilmesine karar verilse de verilmese de, insanların edimsel olarak anlattıkları önermelerin çok büyük bir bölümünün, kendileri temel önermeler olmadıkları gibi, bunların sonlu sayıdaki temel önermeler kümesinden çıkarılamayacakları doğruluğunu yitirmez. Buna göre,

4. "Verification and Experience", *Proceedings of the Aristotelean Society*, cilt XXXVII; ayrıca bkz. *The Foundations of Empirical Knowledge*, s. 80-4.

eğer doğrulama ilkesi gerçekten anlamın bir ölçütü olarak alınacaksa, bu ilke, temel bildirimler için varsayıldığı kadar güçlü biçimde doğrulanabilir olmayan bildirimleri de içine alacak biçimde yorumlanmalıdır. Fakat bu durumda da "doğrulanabilir" sözcüğünün nasıl anlaşılması gerekir?

Bu kitapta benim, bir bildirim eğer "herhangi bir olabilir duyu-deneyi onun doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemeyle ilgili olursa" onun, benim ölçütüme göre, "zayıf olarak" doğrulanabilir ve böylece anlamlı olacağını ileri sürerek konuya girdiğim görülebilir. Fakat, benim de kabul ettiğim gibi, bunun kendisi de bir yorumu gerektirir; çünkü ilgili sözcüğü tedirgin edici biçimde belirsizdir. Buna göre ilkenin bir değişkesini ortaya atıyorum ki, burada bunu, hafifçe değişik terimlerle, "bir edimsel ya da olabilir gözlemi kaydeden" bir bildirimi göstermek üzere, "deneye dayanan önerme" yerine "gözlem-bildirimi" tümcesini kullanarak yineleyeceğim. Demek bu değişkede ilke, bir bildirimin, eğer ondan, başka kimi öncüllerle birlikte, yalnız başına o öncüllerden çıkarılamayan bir gözlem-bildirimi çıkarılabiliyorsa, o zaman doğrulanabilir ve bunun sonucu olarak da anlamlı olacağıdır.

Bu ölçütün "yeterince serbest göründüğünü" söylüyorum, fakat gerçekte bu, her bildirimi anlamlı kabul ettiğine göre, aşırı serbesttir. Çünkü herhangi bir "S" bildirimiyle "O" gözlem-bildirimi verildiğinde, yalnızca "S ise O'dur"dan "O" çıkmamasına karşın, "S ise O'dur"un ikisinden birden "O" çıkar. Böylece, "Saltık uyuşuktur," ve "Eğer Saltık uyuşuksa bu aktır," bildirimleri, birlikte, "Bu aktır," gözlem-bildirimini gerektirir, fakat "Bu aktır," bu öncüllerin hiçbirinden çıkmadığına göre, kendi başına alındığında, bunların ikisi de benim anlam ölçütümü karşılar. Dahası bu, "Saltık uyuşuktur," yerine konacak herhangi bir anlamsız söyleyim için de geçerli olur, yeter ki bu söyleyim bir belirtici tümcenin dilbilgisel biçimini taşısın. Böylesine bir serbestliğe elverişli olan bir anlam ölçütünün ise kabul edilebilir olmadığı açıktır.[5]

Ölçütümüz olarak yanlışlama (*falsification*) olabilirliğini alma önerisi için de aynı karşı çıkmanın geçerli olduğu görülebilir. Çünkü bir "S" bildirimi ve bir "O" gözlem-bildirimi verildiğinde, "O", "S" ile "Eğer S ise O değildir"in birleşimi ile bağdaşmaz. Gerçekte bu güçlük-

5. Bkz. I. Merlin, "Verifiability in Principle". *Proceedings of Aristotelean Society*, cilt XXXIX.

ten öteki öncüller üzerindeki koşuldan vazgeçerek kurtulabiliriz. Fakat bu, bütün koşullu önermeleri deneysel önermeler öbeğinin dışında bırakmayı gerektirdiğinden, ölçütlerimizi aşırı serbest yapmaktan ancak onları aşırı dar yapma pahasına kurtulmuş oluruz.

Doğrulama ilkesini düzenlemeye ilk giriştiğimiz zaman gözden kaçırdığım başka bir zorluk da deneysel önermelerin çoğunun bir ölçüde belirsiz olduğudur. Böylece, başka bir yerde[6] belirttiğim gibi, bir özdeksel şey üzerine bir bildirimi doğrulamak için gerekli olan, hiçbir zaman, tam şu ya da tam öteki duyu-içeriğinin ortaya çıkması değildir; oldukça belirsiz bir alan içine düşen duyu-içeriklerinden birinin, ya da ötekinin ortaya çıkması yeter. Gerçekte biz böyle herhangi bir bildirimi, belli duyu-içeriklerinin ortaya çıkmasını içeren gözlemler yaparak sınarız; fakat gerçekleştirdiğimiz herhangi bir sınama için, her zaman, aynı amaçla kullanılabilecek olan, koşulları ya da sonuçları bakımından bir ölçüde birbirinden değişik, belirsiz sayıda başka sınama biçimleri vardır. Bunun da anlamı, bir özdeksel şey üzerine verilmiş herhangi bir bildirimin kesinlikle onu gerektirdiği doğru olarak söylenebilecek olan herhangi bir gözlem-bildirimleri kümesinin hiçbir zaman bulunmadığıdır.

Bununla birlikte, bir özdeksel şey üzerine herhangi bir bildirim, ancak bir duyu-içeriğinin ortaya çıkmasıyla, dolayısıyla da, bir gözlem-bildiriminin doğruluğuyla edimsel olarak doğrulanabilir; bundan da, bir özdeksel şey üzerine herhangi anlamlı bildirimin, bir gözlem-bildirimleri ayrıklığını (*disjunction*) gerektirir diye tasarımlanabileceği sonucu çıkar; gerçi bu ayrıklığın terimlerinin sayısı sonsuz olduğundan, bunlar birer birer sayılıp dökülemez. Bu yüzden, belirsizlik bakımından olan zorluğun bizi tedirgin etmemesi gerektiğini sanıyorum; yeter ki gözlem-bildirimlerinin "gerektirilmesinden" söz ettiğimizde, söz konusu öncüllerden çıkarılabilir diye göz önünde tuttuğumuz şeyin herhangi belli bir gözlem-bildirimi değil de, yalnızca bu tür bildirimlerin bir takımı içinden biri ya da öteki olduğu, bu takımın tanımlayıcı özniteliğinin de, bütün üyeleri belli bir betimlenebilir alan içine düşen duyu-içeriklerine yöneltimde bulunduğu kabul edilsin.

Geriye, benim ölçütümün, olduğu biçimiyle, nasıl olursa olsun her belirtici bildirimi anlamlı kabul ettiği biçimindeki en önemli karşı çıkma kalıyor. Buna karşı onu şöyle düzelteceğim: Bir bildirim, eğer ya

6. *The Foundations of Empirical Knowledge*, s. 240-1.

kendisi gözlem-bildirimiyse, ya da bir ya da daha çok gözlem-bildirimleriyle birleştiğinde yalnızca öteki öncüllerden çıkarılamayacak en az bir gözlem-bildirimini gerektiriyorsa, ona, dolaysız olarak doğrulanabilir demeyi öneriyorum ve yine eğer bir önerme şu koşulları yerine getirirse, ona, dolaylı yoldan doğrulanabilir denmesini öneriyorum: Birincisi, başka belli öncüllerle birlikte yalnızca o başka öncüllerden çıkarılamayacak bir ya da daha çok dolaysız doğrulanabilir bildirimi gerektirsin; ikincisi de, bu öteki öncüller, analitik ya da dolaysız doğrulanabilir, ya da dolaylı doğrulanabilirliği serbestçe saptanabilir türden olmayan herhangi bir bildirim içermesin. Şimdi artık doğrulama ilkesini, analitik olmayıp, yukarıki anlamda ya dolaysız ya da dolaylı doğrulanabilmesi gereken gerçek anlamlı bir bildirim gerektirdiği biçimde yeniden düzenleyebiliriz. Bir bildirimin dolaylı doğrulanabilir olarak kabul edileceği koşullar üzerine açıklamamı yaparken, belirtik biçimde, "öteki öncüller"in analitik bildirimler içerebilecekleri koşulunu koyduğum görülebilir; bunu yapmış olmamın nedeni, bu yoldan, kendileri gözlemlenebilir hiçbir şey belirtmeyen terimlerle anlatılan bilimsel kuramlar durumuna olanak vermek isteyişimdir. Çünkü bu terimleri içeren bildirimlerin herhangi bir kimsenin gözlemleyebildiği herhangi bir şeyi betimlemiyor görünebilmelerine karşın, o bildirimlerin doğrulanabilir bildirimlere dönüştürülmesini sağlayan bir "sözlük" yapılabilir ve sözlüğü oluşturan bildirimlere analitik diye bakılabilir. Böyle olmasaydı, o tür bilimsel kuramlarla benim metafizik diye dışarıda bırakacağım kuramlar arasında bir seçim yapılamazdı; fakat ben, terimin benim kullandığım biraz küçümseyici anlamındaki metafizikçinin özniteliğini, yalnızca bildirimlerinin ilke olarak bile gözlemlenebilir bir şey betimlemesinde değil, onun bildirimlerinin doğrudan ya da dolaylı yoldan doğrulanabilir bildirimlere çevrilmesinde kullanılacak bir sözlüğün de yapılamamış olmasında görüyorum.

Terimin benim verdiğim anlamıyla metafizik bildirimleri, denenebilir olanı betimlemekte olmayan hiçbir bildirimin gerçekten anlamlı olamayacağı biçimindeki daha eski deneyci ilke de dışarıda bırakır; buradaki denenebilirliğin ölçütü, bildirimin edimsel olarak denenmiş olan türden olmasıdır.[7] Fakat, kesinlikten yoksunluğu bir yana, bu de-

7. Krş. B. Russell, *The Problems of Philosophy*, s. 91: "Anlayabileceğimiz her önermenin, tümüyle, tanıdığımız oluşturuculardan kurulması gerekir." Ve eğer onu doğru anlıyorsam, Prof. W. T. Stace'in de "Gözlemlenebilir türler ilkesi" derken düşündüğü şey budur. Bkz. W. T. Stace, "Positivism", *Mind*, 1944. Stace doğrulama il-

neyci ilkenin benim düşünceme göre, bilimsel kuramların biçimleri için çok sert bir koşul koyma kusuru vardır; çünkü bu ilke, kendisi gözlemlenebilir bir şeyi belirtmeyen hiçbir terimin kullanılmasının yasal olamayacağını gerektirirmiş gibi görünüyor. Oysa doğrulama ilkesi, benim göstermeye çalıştığım gibi, bu bakımdan daha serbesttir ve öteki kuramın kabul etmediği bilimsel kuramların edimsel olarak kullanılmakta olduğu göz önünde tutulduğunda, daha serbest ölçütün yeğlenmesi gerektiğini sanıyorum.

Beni eleştirenlerden kimileri benim, doğrulama ilkesini, hiçbir bildirimin, bir başkasının anlamının bir bölümü olmadıkça onun bir kanıtını oluşturamayacağı biçiminde anladığımı kabul etmişlerdir; fakat durum böyle değildir. Böylece, bir yalın örneklemeye başvurursak, ceketimde kan bulunduğu bildirimi, kimi durumlarda, benim bir cinayet işlediğim varsayımını güçlendirebilir, fakat ceketimde kan bulunması, benim bir cinayet işlediğim bildiriminin anlamının bir bölümü değildir ve benim anladığıma göre, doğrulama ilkesi de öyle olmasını gerektirmez. Çünkü bir bildirim ötekinin kanıtı olabilir, yine de ne kendisi o öteki bildirimin doğruluğunun bir zorunlu koşulunu anlatır, ne de böyle bir zorunlu koşulun içinde bulunduğu bir alanı belirleyen bir bildirimler takımından olur; oysa doğrulama ilkesinin, bir bildirimin başka bir bildirimin anlamının bir bölümü olduğu sonucunu verdiği durumlar ancak böyle durumlardır. Böylece, özdeksel bir şey üzerine herhangi bir bildirimin ancak bir gözlemin yapılmasıyla dolaysız olarak doğrulanabileceği olgusundan, doğrulama ilkesine göre, hem, her böyle bildirimin kendi anlamının bir bölümü olarak herhangi bir gözlem-bildirimini ya da bir başkasını içerdiği çıkar, hem de sonlu sayıdaki bir gözlem-bildirimleri takımının tüm anlamının tükenmesini onun genelliği engellese bile, yine de anlamının bir bölümü olarak bir gözlem-bildirimi diye betimlenemeyecek hiçbir şey içermediği çıkar; fakat yine de, hiç de onun anlamının bir bölümü olmadan onun doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili olan pek çok gözlem-bildirimi bulunabilir. Ayrıca, bir tanrının varoluşunu ileri süren birisi, savlamasını, dinsel deney olgularına başvurarak desteklemeye kalkışabilir; fakat bundan, bu dinsel deneylerin betimlemesinde kullanılan önermelerin, onun bildiriminin gerçek anlamını tümüyle içerdiği çıkmaz. Çünkü onun ilgili saydı-

kesinin gözlemlenebilen türler ilkesine "dayandığını" savunuyor, fakat bu yanlıştır. Gözlemlenebilir türler ilkesinin anlamlı olarak kabul ettiği her bildirimi, doğrulama ilkesinin de anlamlı kabul ettiği doğrudur; fakat bunun tersi geçerli değildir.

ğı başka deneysel olgular da bulunabilir; bu öteki deneysel olguların betimlemelerinin, bildiriminin olgusal anlamını, dinsel deneylerin betimlemelerinden daha uygun biçimde içerir görülmesi olanağı da vardır. Aynı zamanda, eğer doğrulama ilkesi kabul edilirse, onun bildiriminin, ilgili deneysel önermelerin en azından bir bölümünün içerdiğinin dışında başka bir olgusal anlamı bulunmadığını kabul etmek gerekir ve bildirim, hiçbir olabilir deney onu doğrulayamaz diye yorumlanırsa herhangi bir olgusal anlamı yoktur.

Anlamın bir ölçütü olarak doğrulama ilkesini öne sürerken "anlam" sözcüğünün genellikle değişik yönlerde kullanıldığı olgusunu gözden kaçırmış değilim ve bu kullanış yönlerinden bir bölümüne göre, bir bildirimin, ne analitik ne de deneysel olarak doğrulanabilir olduğunda bile ona anlamlı denmesinin uygun olduğunu yadsımak istemem. Ancak ben, "anlam" sözcüğünün, doğrulama ilkesini yerine getirmeyen bir bildirimin anlamlı olduğunu söylemeyi yanlış kılan en az bir uygun kullanımı bulunduğunu savlıyorum ve ben, belki kendi eğilimime uyarak, "gerçek anlam" deyimini bu kullanımı ötekilerden ayırt etmek için kullandım; "olgusal anlam" deyimini de, analitik olmayıp da benim ölçütümü karşılayan bildirimler durumuna uyguladım. Ayrıca ben, bir bildirimin ancak bu yönden gerçek anlamı varsa ona doğru ya da yanlış demenin uygun olabileceğini öne sürüyorum. Böylece ben, doğrulama ilkesinin kendisinin bir deneysel varsayım değil de[8] bir tanım olarak görülmesini istiyorsam da, onun tümüyle kendince (*arbitrary*) olması gerektiği varsayılmamalıdır. Gerçekten, anlamın değişik bir ölçütünü kabul etme ve böylece "anlam" sözcüğünün genellikle kullanıldığı yollardan birini pek güzel karşılayan bir almaşık (*alternative*) tanım ortaya koyma yolu herkese açıktır. Bir bildirim bu ölçütü yerine getirdiğinde, kuşkusuz, "anlayış" sözcüğünün de onu anlaşılabilir kılan özel bir kullanımı bulunabilir. Ancak sanıyorum ki doğrulama ilkesini yerine getirmedikçe, onun, bilimsel varsayımların ya da sağduyu bildirimlerinin genellikle anlaşıldığı biçimde anlaşılması olanaksızdır. Bununla birlikte, şimdi, herhangi bir metafizikçinin bu türden bir savı kabul etmesinin bana olağan görünmediğini de itiraf ediyorum; doğrulanabilirlik ölçütünün bir yöntembilimsel ilke olarak kullanılmasını yine de savunabilecek durumda olmama karşın, metafiziğin etkili biçim-

8. Hem Dr. A. C. Ewing, "Meaningless", *Mind*, 1937, s. 347-64; hem de Stace, *a.g.y.*, bunu bir deneysel varsayım olarak görüyorlar.

de elenebilmesi için tek tek metafizik yargıların ayrıntılı olarak çözümlenmesine katlanmanın zorunlu olduğunu anlıyorum.

Önsel

Önsel önermelerin kesinliğinin onların totolojiler oluşundan geldiğini söylerken, totoloji sözcüğünü, bir önerme analitik olduğunda ona totoloji denebileceği anlamda kullanıyorum ve bir önermenin, ancak onu oluşturan simgelerin anlamı yüzünden doğruysa, buna göre de, herhangi bir deney olgusuyla ne kanıtlanıp ne de çürütülebilecekse o zaman analitik olabileceğini kabul ediyorum. Gerçekte, benim önsel önermelere karşı tutumumun onları deneysel önermelerin bir alt-öbeği yaptığı öne sürülmüştür.[9] Çünkü, zaman zaman, ben bunların belli simgelerin kullanılma yollarını betimlediklerini belirtmiş gibi görünüyorum; oysa insanların simgeleri kullanmakta oldukları biçimde kullanmalarının deneysel bir olgu olduğu da kuşkusuzdur. Ancak benim tutmak istediğim konum bu değildir; bu duruma düştüğümü de sanmıyorum. Çünkü ben, önsel önermelerin geçerliğinin sözsel kullanım üzerine birtakım olgulara bağlı olduğunu söylüyorsam da, bunun, onların o olguları, deneysel önermelerin kendilerini doğrulayan olguları betimledikleri gibi betimlediklerini söylemekle eşdeğer olduğunu sanmıyorum; gerçekte onların bu anlamda hiçbir olgu betimlemediklerini öne sürüyorum. Aynı zamanda, önsel önermelerin yararının, hem kimi simgelerin nasıl kullanılmaktaysalar öyle kullanılmaları biçimindeki deneysel olguya, hem de söz konusu simgelerin deneylerimize başarılı olarak uygulandıkları biçimindeki deneysel olguya dayandığını kabul ediyorum ve bu kitabın dördüncü bölümünde de bunun nasıl böyle olduğunu göstermeye çalışıyorum.

Nasıl önsel önermeleri dil üzerine deneysel önermelerle özdeş görmek bir yanılgıysa, benim şimdi düşündüğüme göre, onların kendilerinin dilsel kuramlar olduğunu söylemek de bir yanılgıdır.[10] Çünkü, onlara yerinde olarak doğru denebileceği, dilsel kurallar için ise bunun olanaksızlığı olgusu bir yana, bunlar, dilsel kuralların kendince olma-

9. Örn. Prof. C. D. Broad, "Are These Synthetic *a priori* Truths", *Supplementary Proceedings of the Aristotelean Society*, cilt XV.

10. Bu, benim "Truth by Convention" (Uylaşıma Dayanan Doğruluk) üzerine bir sempozyumda söylediğimle çelişiyor. *Analysis*, cilt IV, No: 2 ve 3; krş. Norman Malcolm, "Are Necessary Propositions Really Verbal", *Mind*, s. 189-203.

larına karşın, zorunlu oldukları için de onlardan ayrılır. Aynı zamanda, bunların zorunlulukları, ilgili dilsel kuralların önvarsayılmış olmalarına dayanır. Böylece, "earlier" sözcüğünün İngilizce'de "daha erken" anlamına gelmesi bir olumsal (*contingent*) deneysel olgudur ve İngilizce'de zamansal bağıntıları belirten sözcüklerin geçişli (*transitive*) olarak kullanılmaları, elverişli olmasına karşın, kendince bir dil kuralıdır; fakat bu kural verilmişken, A, B'den önce, B de C'den önceyse A, C'den öncedir önermesinin oluşturduğu bir mantık dizgesinde "⊃" iminin belli bir anlam taşıması zorunlu doğru olur. Bunun gibi, Russell'ın ve Whitehead'in mantık sisteminde içerme işaretinin taşıdığı anlamın verilmiş olması olumsal, yani deneysel bir olgudur ve bu imin kullanımını yöneten kurallar, kendileri ne doğru ne de yanlış olan uylaşımlardır; fakat bu kural verilmişken "q. ⊃ . p ⊃ q" biçimindeki önsel önerme zorunlu olarak doğrudur. Önsel olduğuna göre bu önerme, bir deneysel önermenin bilgi verdiğinin söylendiği olağan anlamda bilgi vermediği gibi, "⊃" mantıksal değişmezinin nasıl kullanılacağını da kendiliğinden betimlemez. Onun yaptığı şey bu mantıksal değişmezin uygun kullanımını aydınlığa çıkarmaktır ve bilgi vericiliği de bu yoldandır.

"p, q'yu gerektirir," biçimindeki önsel önermelerin analitik olduğu öğretisine karşı ileri sürülen bir düşünce de, bir önermenin, anlamının bir bölümü olarak içermediği başka bir önermeyi gerektirmesinin olabilir oluşudur; çünkü gerektirmenin analitik görüşü doğru olsaydı bunun olanaksız olacağı kabul edilmiştir.[11] Fakat bunun yanıtı, bir önermenin başka birinin anlamının bir bölümü olup olmadığı sorusunun çokanlamlı olduğudur. Örneğin, bu karşı çıkmanın yandaşlarının çoğunun yapacağını sandığım gibi, eğer siz, "p'nin q düşünülmeden anlaşılması olanağı varsa q, p'nin anlamının bir bölümü değildir," derseniz, o zaman bir önermenin ötekini, anlamının bir bölümü olarak içermeksizin, gerektirebileceği açıktır; çünkü bir önermeler kümesini ele alan birisinin, onların bütün gerektirimlerinin bir anda bilincine varacağı öne sürülemez. Ancak bu, gerektirmenin analitik görüşünü tutanlardan herhangi birinin karşı çıkmak isteyeceğini sanmadığım bir noktaya parmak basmaktır, çünkü tümdengelimsel uslamlamanın, daha önce kavranmamış olmak bakımından yeni olan sonuçlara ulaştırabileceği

11. Bkz. A. C. Ewing, "The Linguistic Theory of a *priori* Propositions", *Proceedings of the Aristotelean Society*, 1940; krş. Prof. G. E. Moore, "A Reply to My Critics", *The Philosophy of G. E. Moore*, s. 575-6 ve Prof. Nagel'in yazısı, "The Philosophy of G. E. Moore". *Mind*. 1944, s. 64.

üzerinde genel anlaşma vardır. Fakat "p, q'yu gerektirir," biçimindeki önermelerin analitik olduğunu söyleyenler bunu kabul etmişlerse, bunlar p, q'yu gerektiriyorsa q'nun anlamının p'ninkinde içerilmiş olduğunu da nasıl söylüyorlar? Bunun yanıtı onların, doğrulama ilkesi ya da bir başkası olsun, bir önerme bir başkasını gerektirdiğinde ikincisinin anlamını birincisinin içerdiği sonucuna götüren bir anlam ölçütü kullandıklarıdır. Başka deyimle onlar bir önermenin anlamını onun neyi gerektirdiğini göz önünde tutarak belirlerler; bu da, benim düşünceme göre, tümüyle yasal bir işlemdir.[12] Bu yöntem kabul edildiğinde, eğer p q'yu gerektirirse p'nin anlamı q'nunkini içerir önermesinin kendisi analitik olur; bu bakımdan bunun, bu görüşü eleştirenlerin dayandığı türden ruhbilimsel olgularla çürütülememesi gerekir. Aynı zamanda ona, gerektirmenin doğası üzerine bize yeterli bilgi vermediği için haklı olarak karşı çıkılabilir; çünkü o bize, bir önermenin mantıksal sonuçlarının onun anlamının açıklayıcıları olduğunu söyleme olanağı verirse de, bu yalnızca, bir önermenin anlamının onun neyi gerektirdiğine bağlı olarak anlaşılmasındandır.

Geçmiş Üzerine ve Başka Zihinler Üzerine Önermeler

Geçmiş üzerine önermelerin "genellikle kendilerini doğruladıkları söylenen 'tarihsel' deneyler için öndeyi kuralları" olduğunu söylerken, onların şimdiki ya da gelecekteki deneyler üzerine önermelere bir tür çevirilerinin yapılabileceğini belirtir görünüyorum. Doğal olarak bu doğru değildir. Geçmiş üzerine bildirimlerin doğrulanabilirlikleri, uygun türden başka önermelerle birleştiklerinde, onların, yalnızca o başka öncüllerden çıkarılamayan gözlem-bildirimlerini gerektirebildikleri anlamındadır; fakat ben, şimdi ya da gelecekle ilgili birtakım gözlem-bildirimlerinin doğruluğunun, geçmiş üzerine bir bildirimin doğruluğunun zorunlu koşulu olduğunu sanmıyorum. Ancak bu, geçmişle ilgili önermelerin görüngüsel terimlerle çözümlenemeyeceği anlamına gelmez; çünkü onlar, belli koşullar yer almış olsaydı belli gözlemlerin de ortaya çıkmış olabileceğini belirtiyor olarak alınabilirler. Fakat sorun, bu koşulların hiçbir zaman yerine gelmeyecek oluşundan kaynaklanıyor; çünkü bunlar gözlemcinin, varsayım gereği olarak, bulunma-

12. Krş. Norman Malcolm, "The Nature of Entailment", *Mind*, 1940, s. 333-47.

ması gereken bir zamansal konumda bulunmasını gerektirir. Ancak, bu zorluk geçmiş üzerine önermelerin bir özelliği değildir; çünkü bu, gözlemcinin, gerçekte bulunduğu uzamsal yerin dışında bir yerde bulunmasını gerektirmesi yüzünden koşullu bölümleri gerçekleşemez olan, şimdiyle ilgili koşullu önermeler için de doğrudur. Fakat başka bir yerde[13] belirttiğim gibi, nasıl bir kişinin belli bir anda uzamın belli bir yerinde bulunması olumsal bir olguysa, onun belli bir zamanda yaşıyor olması da olumsal bir olgudur. Bundan da ben, eğer uzamda uzakta bulunan şeylerin gözlemlenebileceğini söylemek ilkede doğruysa, aynı şeyin geçmişte yer almış olaylar için de söylenebileceği sonucunu çıkarıyorum.

Başkalarının deneyleriyle ilgili olarak bu kitapta verilen açıklamanın doğruluğundan şüpheli olduğumu itiraf ediyorum; fakat doğru olmadığına da inanmış değilim. Başka bir kitapta, belli bir deneyin, başka bir kişiyi oluşturan deneyler dizisine değil de belli bir kişiyi oluşturan deneyler dizisine ilişkin olması olumsal bir olgu olduğuna göre, bir anlamda, "gerçekte başka birisinin olan deneyin benim deneyim olmasının mantıksal olarak anlaşılamaz bir şey olmadığını" savundum; bundan da "benzeşime dayanan kanıtlamayı" kullanmanın doğru olduğunun, her şeye karşın, gösterilebileceği sonucunu çıkardım.[14] Ancak, daha yakın zamanlarda, bu uslamlamanın çok şüpheli olduğunu kabul ettim. Çünkü iki ayrı kişiden ikisinin de aynı deneyi edindiklerini söylemeyi uygun bulacağımız durumların tasarlanabilir olmasına karşın, gerçekte, bizim şimdiki kullanışımıza göre bunun böyle olamayacağı zorunlu bir önermedir; böyle olduğuna göre de, benzeşime dayanan kanıtlamaların, bu kitapta ona yapılan karşı çıkmalara açık olduğunu düşünüyorum. Bunun sonucu olarak, başkalarının deneyleri üzerindeki önermeler için "davranışçı" bir yoruma dönme eğilimindeyim. Fakat onda da, onun tümüyle doğru olduğunu kabul etmeme engel olan bir aykırılık havası bulunduğunu kabul ediyorum. [15]

13. *The Foundations of Empirical Knowledge*, s. 167; krş. Prof. G. Ryle. "Unverifiability by Me", *Analysis*, cilt IV, no: 1.

14. *A.g.e.*, s. 168-70.

15. Buna olan güvenim John Wisdom'ın "Other Minds", *Mind*, 1940-3, başlıklı ilginç yazı dizisiyle arttı. Fakat onun bu sonuca varmak istediğini sanmıyorum.

Coşkusal Değerler Kuramı

Bu kitabın altıncı bölümünde geliştirilen coşkusal değerler kuramı, oldukça büyük eleştiri çekti; fakat benim görüşüme göre bu eleştiriler, çokluk, kuramın dayandığı kabul edilen olgusalcı (*positivistic*) ilkelere yönelikti.[16] Bu kuramı öne sürerken kendi konumumun genel tutarlığını korumayı düşündüğümü yadsımıyorum; fakat o kuram, bu gereği yerine getiren tek törebilimsel kuram olmadığı gibi, benim düşüncelerimin geri kalan bölümünü oluşturan törebilim-dışı (*non-ethical*) önerilerimi de edimsel olarak gerektirmez. Bu yüzden, o öteki türden önerilerin geçersiz olduğu gösterilebilmiş bile olsa, bu, törebilimsel yargıların coşkusal çözümlemesini kendiliğinden çürütmez ve ben gerçekte bu çözümlemenin, kendi başına geçerli olduğuna inanıyorum.

Bunu söyledikten sonra, kuramın burada çok kısa biçimde sunulmuş olduğunu ve bu kuramın, benim yapmaya giriştiklerime bakışla daha ayrıntılı bir törebilimsel örnek yargılar çözümlemesiyle desteklenmesinin gerekli olduğunu kabul etmek zorundayım.[17] Böylece, başka şeyler arasında, törel onaylama ya da onaylamamanın ortak hedeflerinin tikel eylemlerden çok eylem öbekleri olduğunu belirtememiş oluyorum; bununla demek istediğim, bir eylem, kimi durumlarda, doğru ya da yanlış, ya da iyi ya da kötü olarak damgalanmışsa, bunun nedeni, onun belli türden bir eylem olduğunun düşünülmüş olmasıdır. Bu nokta bana önemli görünüyor, çünkü ben, bir törebilimsel yargıya benzeyen şeyin, çokluk, bir eylemin konuşanda belli bir ahlaksal tutum uyandırması olağan olan eylemler öbeğinden olduğunu kabul eden olgusal bir öbeklendirilmesi olduğunu düşünüyorum. Böylece, koyu bir yararcı olan bir kimse bir eylem için doğru dediğinde onun demek istediği şey, o eylemin genel mutluluğu artırmaya yönelik bir eylem ya da daha büyük olasılıkla, genel mutluluğu artırmaya yönelik

16. Krş. Sir William David Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 30-41.

17. Bu eksikliğin C. L. Stevenson'ın *Ethics and Language* adlı kitabıyla giderildiğini sanıyorum, fakatAmerika'da yayımlanan bu kitap henüz benim elime geçmedi. *Mind*, Ekim 1945'te, bu kitabın Austin Duncan-Jones'ın yaptığı bir eleştirisi var; Stevenson'ın düşünce doğrultusunun iyi bir betimlemesi, onun, *Mind*, 1937'de "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, 1938'de "Ethical Judgements and Avoidability" ve *Mind*, 1938'de yayımlanan "Persuasive Definitions" yazılarında bulunabilir.

türden bir eylem olduğudur; bu durumda bildirimin geçerliği de deneysel bir olay olur. Bunun gibi, etiğini dinsel görüşlerine dayandıran bir kimse de, bir eylemin doğru ya da yanlış olduğunu söylerken gerçekte, bu eylemin bir dinsel yetkenin buyurduğu ya da yasakladığı türden olduğunu söylemek istemiştir; bu da deneysel olarak doğrulanabilir. İşte böyle durumlarda, olgusal bildirimin anlatılmış olduğu sözcüklerin biçimi, bir düzgüsel bildirimin anlatımında kullanılanlarınkiyle aynıdır; bu da, düzgüsel oldukları kabul edilen bildirimlerin, yine de niçin çokluk olgusal olarak görüldüklerini bir ölçüde açıklayabilir. Üstelik, çok sayıda törebilimsel bildirimler, bir olgusal öğe olarak, söz konusu törebilimsel terimin uygulandığı eylemin ya da durumun bir tür betimlemesini içerir. Fakat bu törebilimsel terimin kendisinin de betimleyici olarak anlaşılmasının gerektiği birçok durumlar bulunmasına karşın, bunun her zaman böyle olduğunu sanmıyorum. Öyle sanıyorum ki bir törebilimsel terimin arı düzgüsel yolda kullanıldığı pek çok bildirimler vardır ve törebilimin coşkusal kuramı bu tür yargılara uygulanmayı amaçlar.

Eğer coşkusal kuram doğru olsaydı, bir kimsenin değer konusunda bir başkasını yalanlaması olanaksız olurdu biçimindeki bir karşı çıkmanın buradaki yanıtı, değer sorunları üzerineymiş gibi görünen tartışmaların gerçekte olgu sorunları üzerine olduğudur. Ancak bundan, iki kişinin bir değer konusu üzerinde anlamlı olarak anlaşmazlığa düşemeyecekleri ya da onların birbirini inandırmaya çalışmalarının boşuna olduğu sonucunun çıkmayacağını da açıklamam gerekirdi. Çünkü bir beğeni konusundaki herhangi bir tartışmanın incelenmesinin de göstereceği gibi, biçimsel bir çelişme olmadan da uyuşmazlık olabilir ve bir kimsenin düşüncelerini, onun tutumunu değiştirmesini sağlamak anlamında değiştirmek için onun savlamış olduğu bir şeyi yalanlamak gerekmez. Bir kimseyi belli bir konudaki duygularını kendimizinkilerle uygun duruma getirecek biçimde etkilemek istediğimizde, izlenebilecek değişik yollar vardır. Örneğin onun gözünden kaçtığı varsayılan belli konular üzerine dikkati çekilir; çünkü daha önce de belirttiğim gibi, törebilimsel tartışma olarak görülen şeylerden çoğunun bu türden bir işlem olduğuna inanıyorum. Bununla birlikte, başka kimseleri, uygun bir coşkusal dil seçimiyle de etkileme olanağı vardır; bu da, düzgüsel değer anlatımları kullanmanın doğruluğunu kılgısal olarak göstermiş olur. Aynı zamanda, eğer karşıdaki kimse ilgili konulardan hiçbirini hiçbir bakımdan tartışmaya yanaşmadan karşıt tutumunu sürdü-

rüyorsa, tartışmanın yürütülemeyeceği bir noktaya gelindiğinin de kabul edilmesi gerekir. Bu durumda çatışan görüşlerden hangisinin doğru olduğunu aramanın bir anlamı yoktur. Çünkü bir değer yargısı bir önerme olmadığına göre, burada doğruluk ya da yanlışlık sorunu ortaya çıkmaz.

Felsefi Çözümlemenin Doğası

Bir felsefi çözümleme örneği olarak Bertrand Russell'ın betimleme kuramını gösterirken, yazık ki kuramın anlatılmasında bir yanılgıya düşmüşüm. Çünkü, bilinen "Waverly'nin yazarı İskoçtu," örneğini aldığımda, bunun "Waverly'yi bir ve yalnızca bir kişi yazdı, bu kişi İskoçtu," ile eşdeğer olduğunu söylemiştim. Fakat bu kitabı eleştirirken Prof. Stebbing'in gösterdiği gibi "Eğer 'bu' sözcüğü yöneltimci olarak (*referentially*) kullanılmışsa 'Bu kişi İskoçtur' aslının tümünün eşdeğeridir", fakat gösterici olarak (*demonstrative*) kullanıldığında, tanımlayıcı anlatım "aslının çevirisi değildir".[18] Russell'ın kendisinin de[19] zaman zaman verdiği değişkeye göre "Waverly'nin yazarı İskoçtur," üç önermenin birleşmesine eşdeğerdir: "En az bir kişi Waverly'yi yazdı," "En çok bir kişi Waverly'yi yazdı," ve "Waverly'yi yazan İskoçtur". Buna karşın Prof. Moore göstermiştir ki[20] eğer "Waverly'yi yazan" sözcükleri "en doğal biçimiyle" anlaşılırsa, bu önermelerden birincisi gereksizdir; çünkü onun düşüncesine göre, Waverly'yi yazanın İskoç olduğu söylendiğinde, olağan olarak söylenmek istenen şeyin bir bölümü, birinin onu yazmış olduğudur. Buna göre o, Russell'ın, "Waverly'yi yazan İskoçtu," sözleriyle anlatmak istediği şeyin "Waverly'yi yazan ve İskoç olmayan hiç kimse olmamıştır," sözleriyle daha açık olarak anlatılabileceğini öne sürer. O, bu durumda bile önerilen çevirinin tam olduğu düşüncesinde değildir. Çünkü ona göre bir kimsenin bir yapıtın yazarı olduğunu söylemek onun o yapıtı kendisinin yazdığı anlamına gelmez (Bu düşünce İngilizce'de "yazar" yerine, üreten ya da yaratan anlamına gelen "author" sözcüğünün kullanılmasına dayanıyor olmakla birlikte, bir anlamda, Türkçe'de de geçerlidir - ç.n.), çün-

18. *Mind*, 1936, s. 358.
19. Örn. *Introduction to Mathematical Philosophy*'sinde s. 172-80.
20. Russell'ın "Betimlemeler Kuramı" adlı yazısında, *Philosophy of Bertrand Russell*, özellikle bkz. s. 187-9.

kü o, o yapıtı edimsel olarak yazmadan ortaya çıkarmış olsa ona yine yazar demek uygun olabilirdi. Russell bunu "günlük amaçla kullanılan herhangi bir dilin bu belirsizlik ve çokanlamlılığının" kendisini *Principia Mathematica*'da bir yapay simgesel dil kullanmaya zorladığını ve kendisinin betimleme kuramının tümünün *Principia Mathematica*'da verilen tanımlara dayandığını söyleyerek yanıtlıyor.[21] Böyle söylemekle onun kendisine haksızlık ettiğini sanıyorum. Çünkü bana öyle geliyor ki, onun betimleme kuramının en büyük üstünlüklerinden biri, günlük dildeki kimi anlatım öbeklerinin kullanımına ışık serpmesidir ve bu felsefe yönünden önemlidir. Çünkü o kuram "Fransa'nın bugünkü Kralı" gibi anlatımların ad işlevi göremeyeceğini göstererek, filozofları "tözsel varlıklar" (*subsistent entities*) inancına götüren yanılgıyı ortaya çıkardı. Böylece, kuramı açıklamak için en sık seçilen örnekte küçük bir kusur bulunması talihsizliğine karşın, bunun, günlük dile uygulanmasında bile onun değerini önemli ölçüde etkilediğini sanmıyorum. Çünkü bu kitapta gösterdiğim gibi, "Waverly'nin yazarı İskoçtu"yu çözümlemenin amacı, doğrudan doğruya bu özel tümcenin doğru bir çevirisini elde etmek değil, "Waverly'nin yazarı"nın yalnızca bir örneğini oluşturduğu bütün bir anlatımlar öbeğinin kullanımını aydınlatmaktır.

"Waverly'nin yazarı İskoçtu"nun yanlış yorumuyla düştüğümden daha büyük bir yanılgı, felsefi çözümlemenin "kullanımdaki tanımlar" sağlamak olduğunu kabul edişimdir. Gerçekte benim felsefi çözümleme dediğim şeyin, büyük ölçüde, değişik önerme türlerinin aralarındaki bağıntıyı sergileme sorunu olduğu doğrudur,[22] fakat bu sürecin tanım kümeleri sağladığı durumlar, kuraldan çok ayrıklık oluyor. Böylece, özdeksel şeylerle ilgili bildirimlerin gözlem-bildirimlerine nasıl bağlandığını gösterme sorununun, ki gerçekte algılamanın genel sorunudur, çözümü için, somut şeylere değgin bildirimlerin gözlem-bildirimlerine çevirisinin yapılması yöntemini gösteren ve böylece bir özdeksel şeyin tanımı olarak görülebilecek şeyi sağlayan bir yöntemin belirtilmesini gerektirdiği düşünülebilirdi. Fakat gerçekte bu olanaksızdır; çünkü daha önce gösterdiğim gibi, sınırlı sayıdaki gözlem-bildirimleri hiçbir zaman bir somut şeye değgin bildirimle eşdeğer olamaz. Bununla birlikte, yapılabilecek şey, belirli bir durumda, bir öz-

21. *Reply to Criticisms*, "The Philosophy of Bertrand Russell", s. 690.

22. G. Ryle, "Philosophical Arguments", *Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford*, 1945.

deksel şeyin varoluşunun doğru olabilmesi için duyu-içerikleri arasında ne türden bağıntıların bulunması gerektiğini gösteren bir şema oluşturmaktır: Bu yöntemin, uygun anlamıyla bir tanım verdiği söylenemezse de, bir tip bildirimin ötekine nasıl bağlanacağını gösterme etkisi vardır.[23] Bunun gibi, siyasal felsefe alanında da, siyasal düzeydeki bildirimlerin, bireysel kişilere değgin bildirimlere çevrilmesi olanağı da belki de yoktur; çünkü örneğin Devlet üzerine söylenen şeyin, yalnızca belli bireylerin davranışlarıyla doğrulanabilir olmasına karşın, böyle bir bildirim genellikle, bireylerin davranışlarına değgin belli bir bildirimler öbeğinin onunla sağın biçimde eşdeğer olmasını önleyecek biçimde belirsizdir. Ancak yine burada da, söz konusu siyasal bildirimlerin doğru olması için bireysel kişiler arasında hangi türden bağıntıların geçerli olması gerektiğini gösterme olanağı vardır: Öyle ki, hiçbir gerçek tanım elde edilememiş olsa bile, siyasal bildirimlerin anlamı uygun biçimde aydınlanmış olur.

Buna benzer durumlarda gerçi, kullanımda tanıma benzer bir şeye ulaşılır; fakat bir tanıma yaklaşan herhangi bir şeyin bile ne sağlandığı ne de arandığı başka felsefi çözümleme durumları vardır. Böylece, Prof. Moore "'Varoluş bir yüklem değildir,' demek 'varoluş' sözcüğünün 'Evcilleştirilmiş kaplanlar vardır,' tümcesindeki kullanılış biçimiyle, 'hırlar' sözcüğünün 'Evcilleştirilmiş kaplanlar hırlar,' tümcesindeki kullanılış biçimi arasında çok önemli bir ayrım vardır," demenin bir yolu olabilir derken, savını, bir bildirimler kümesinin ötekine çevrilmesinin kurallarını vererek geliştirmiş olmuyor. Onun yaptığı şey, "Bütün evcilleştirilmiş kaplanlar hırlar," ya da "Evcilleştirilmiş kaplanların çoğu hırlar," demenin bir anlamı olmasına karşın "Bütün evcilleştirilmiş kaplanlar vardır," ya da "Evcilleştirilmiş kaplanların çoğu vardır," demenin bir anlamı olmadığını göstermektir.[24] Onun bu yaptığı oldukça önemsiz bir açıklama gibi görünürse de, gerçekte felsefi açıdan aydınlatıcıdır. Çünkü "varlıkbilimsel kanıtlamaya" usayatkınlık veren şey, doğrudan doğruya, varoluşun bir yüklem olarak kabulüdür;

23. Bkz. *The Foundations of Empirical Knowledge*, s. 243-63 ve R. L. Braithwaite, "Propositions about Material Objects", *Proceedings of Aristotelean Society*, cilt XXXVIII.

24. G. E. Moore, "Is Existence a Prodicate?", *Supplementary Proceedings of the Aristotelean Society*, 1936; aynı örneği A. E. Duncan-Jones ile "Does Philosophy Analyse Common Sense?" sempozyumunda kullandım, *Supplementary Proceedings of the Aristotelean Society*, 1937.

varlıkbilimsel (*ontological*) kanıtlamanın da Tanrının varoluşunu tanıtladığı varsayılır. Buna göre Moore, "varoluş" sözcüğünün kullanılışının bir özelliğini belirterek, bizi önemli bir yanılgıya düşmekten koruyor; öyle ki, Moore'un yöntemi, Russell'ın betimlemeler kuramında izlediği yöntemden ayrı olmasına karşın, aynı felsefi amacı başarmaya yöneliktir.[25]

Ben bu kitapta, bizim bilimsel ya da sağduyusal inançlarımızı doğrulamanın felsefe alanı içinde bulunmadığını öne sürüyorum; çünkü onların geçerliği deneysel bir konudur ve önsel yollardan çözülemez. Aynı zamanda "tümevarım sorunu"nun varlığının da gösterdiği gibi, böyle bir doğrulamayı neyin oluşturduğu sorusu felsefidir. Burada yine, gereken şeyin bir tanım olması zorunlu değildir. Çünkü ben tümevarıma bağlı sorunların, bir önermenin başka bir önerme için yeterli bir kanıt oluşturduğunu söylemenin ne anlama geldiğine indirgenebileceğine inanmakla birlikte, bunu yanıtlama yolunun, "kanıt"ın biçimsel bir tanımını yapmak olduğundan şüpheliyim. En başta istenen şeyin, bilimsel yöntemin bir çözümlemesi olduğunu sanıyorum; bu çözümlemenin sonuçlarının tanımlar biçiminde anlatımının olanağı varsa da, bu birincil önemde bir sonuç sayılmaz. Burada, felsefenin çözümlemeye indirgenmesinin, onun işlevinin "bilimin varsayımları"nı aydınlığa çıkarmak olduğu görüşüyle bağdaşmaz olması gerekmediğini de ekleyebilirim. Çünkü eğer böyle varsayımlar varsa, kuşkusuz bunların bilimsel yöntemin uygulamalarında ya da kimi bilimsel terimlerin kullanılmasında, mantıksal olarak içerildiği gösterilebilir.

Viyana Okulu olguculannca, felsefenin işlevinin özel bir felsefi önermeler kümesi ortaya koymak olmayıp, başka önermeleri açıklığa kavuşturmak olduğunun söylenmesi gelenek olmuştur; bu bildirimin, en azından, felsefenin bir kurgusal doğruluk kaynağı olmadığı gerçeğini açığa çıkarmış olma değeri vardır. Ancak, benim şimdiki düşünceme göre, felsefi önermeler bulunmadığını söylemek doğru değildir. Çünkü, böyle bir kitapta ortaya konan önermeler, doğru ya da yanlış olsalar, özel bir ulam içine düşerler ve bunlar felsefecinin savladığı ya da yadsıdığı önermeler olduğuna göre, bunlara felsefi denmemesi için bir neden görmüyorum. Bunların, bir anlamda, sözcüklerin kullanımı

25. Moore'un, varlıkbilimsel kanıtlamayı çürütmek için, tek başına giderek ilk olarak, uğraştığını söylemek istemiyorum. Fakat uslamlamasının bunu, gerçi yalnız bunu da değil, başardığını sanıyorum. Bunun gibi Russell'ın "betimlemeler kuramı"nın da bizi "tözsel varlıklar"dan kurtarmanın dışında başka yararları da vardır.

üzerine olduklarını söylemek, kanımca doğrudur, fakat uygun değildir; çünkü sözcüklerin kullanımı üzerine her bildirim felsefi değildir.[26] Böylece, bir sözlükçü de sözcüklerin kullanımı üzerine bilgi vermek isteyebilir, fakat filozof ondan, benim belirtmeye çalıştığım gibi, tek tek anlatımların kullanılışıyla değil de anlatım öbeklerinin kullanılışıyla uğraşmak yönünden ayrılır ve sözlükçünün önermelerinin deneysel olmasına karşın, filozofun önermeleri, eğer doğruysalar, genellikle analitiktir.[27] Bunun dışında, benim felsefe anlayışımı belirtmek için örneklere başvurmaktan daha iyi bir yol bulamıyorum; bu kitabın özü de o tür örneklerden biridir.

26. Bkz. "Does Philosophy Analyse Common Sense?" ve Duncan-Jones'ın aynı konudaki yazısı, *Supplementary Proceedings of the Aristotelean Society*, 1937; krş. John Wisdom. "Metaphysics and Verification", *Mind*, 1938 ve "Philosophy, Anxiety and Novelty", *Mind*, 1944.

27. Burada niteleyici "genellikle" sözcüğünü kullandım, çünkü felsefe tarihinde ortaya çıkanlarda olduğu gibi, kimi deneysel önermeler de felsefi sayılabilir. Ve filozoflar deneysel önermeleri felsefi amaçla örnek olarak kullanırlar. Fakat, yalnızca tarihsel olmadıkları sürece, felsefi yöntemlerle bulunabilecek doğruların analitik olduğunu sanıyorum. Aynı zamanda, Prof. Ryle'ın bana belirttiği gibi, filozofun işinin doğrular bulmaktan çok, "bilmece çözmek" olduğunu belirtmem gerekiyor.

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Arda Denkel
BİLGİNİN TEMELLERİ

İlk kez Eylül 1984'te yayımladığımız *Bilginin Temelleri* ilk Metis kitaplarından biridir. Türkçe felsefe yazımı içinde konusunda bir klasik olan bu güzel kitabı yayımlarken şunu sormuştuk: "Bilginin kaynağı ve kökeni nedir?" Soru kuşkusuz şimdi de varlığını sürdürüyor. Uzun bir süredir baskısı bulunmayan *Bilginin Temelleri* on dört yıl sonra ikinci basımıyla okur karşısında:

"Kimi düşünürlere göre bilgi, insanı çevreleyen, ondan bağımsız bir evrenden gelir ve algıyla elde edilir. Oysa kuşkucu yöntemler bu görüşün bazı çelişkilere yol açtığını sergiliyor. Daha elde ediliş biçimiyle kuşku uyandıran insan bilgisine güvenilebilir mi? Bu kitabın ilk amacı bilginin kaynağı konusundaki bu çelişkiyi çözmektir. İkinci amacı ise, gerek dışevrenin gerekse insan anlığının fiziksel olduğu görüşünü savunarak, bu dışevrenin bilgisiyle değişen 'ben'in nasıl özdeş kaldığını araştırmaktır."
– *Arda Denkel*



YİRMİNCİ YÜZYILIN önde gelen İngiliz filozoflarından biri olan A. J. Ayer'ın bu en tanınmış yapıtını ilk kez Aralık 1984'te yayımlamıştık. Bugün yeni basımını yaparken kitabın önemini hâlâ koruduğuna inanıyoruz. *Dil, Doğruluk ve Mantık* felsefe önermelerinin yapısını ve felsefeyle deneysel bilimler arasındaki bağıntıyı incelemektedir. Yüzyılın başından beri "filozof" için yeni bir kimlik, felsefe için yeni bir işlev aranıyor. Filozofun söylediklerine daha kuşkulu bir gözle bakılıyor. Bu soruna Russell ve Wittgenstein'ın geleneği üstüne kurulmuş bir olguculukla yanıt arayan Ayer, felsefenin doğasında çatışan "felsefe" okullarının bulunmasını haklı çıkaracak hiçbir şey bulunmadığını öne sürüyor; felsefenin işlevini yalnızca bilimsel önermeleri aydınlatmak olarak saptıyor.

Bu kitap, metafiziğe karşı ortaya koyduğu güçlü yanıtla ve felsefe metinleri için alışılmamış kavgacı ve yalın diliyle bir klasik haline gelmiştir.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-167-2

Metis Yayınları, İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul